Indien in seiner weltgeschich... Bedeutung

Friedrich Max Müller


303175106Q



INDIEN

IN

SEINER WELTGESCHICHTLICHEN BEDEUTUNG.

INDIEN

IN

SEINER WELTGESCHICHTLICHEN BEDEUTUNG.



VORLESUNGEN

GEHALTEN AN DER UNIVERSITÄT CAMBRIDGE

VON

F. MAX MÜLLER.

VOM VERFASSER AUTORISIERTE ÜBERSETZUNG

VON

C. CAPPELLER,
PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT JENA.

LEIPZIG

VERLAG VON WILHELM ENGELMANN

1884.


ORIENTAL
OXFORD
INSTITUTE LIBRARY


UNIVERSITY
COHN LIBRARY
OF OXFORD

E. B. COWELL

PROFESSOR DES SANSKRIT AN DER UNIVERSITÄT ZU CAMBRIDGE

ZUGEEIGNET.

Lieber Cowell,

Da diese Vorlesungen ohne Ihre herzliche Aufmunterung niemals gehalten oder geschrieben worden wären, hoffe ich, dass Sie es mir gestatten werden, Ihnen dieselben zu widmen, nicht nur als ein Zeichen meiner aufrichtigen Bewunderung Ihrer großen Leistungen als Orientalist, sondern auch als ein Denkmal unserer jetzt über dreißig Jahre alten Freundschaft, einer Freundschaft, welche von Jahr zu Jahr gewachsen ist, manchem Sturme getrotzt hat, und — dessen bin ich überzeugt — bis an das Ende unserer Tage dauern wird.

Ich muss jedoch sogleich hinzufügen, dass es bei der Widmung dieser Vorlesungen durchaus nicht meine Absicht ist, Ihnen irgend welche Verantwortlichkeit für die darin ausgesprochenen Ansichten zuzumuthen. Ich weiß, dass Sie mit einigen meiner Anschauungen über die alte Religion und Litteratur Indiens nicht übereinstimmen, und bin mir wohl bewusst, dass ich in Bezug auf das moderne Zeitalter, welches ich der ganzen Masse der sogenannten klassischen Sanskrit-Litteratur zuweise, beinahe ganz allein dastehe. Nein, wenn die Freundschaft überhaupt in den Hallen der Wissenschaft ihre Stimme erheben darf, lassen

Sie sich versichern, dass ich Ihre freimütige Kritik meiner Vorlesungen als den besten Beweis Ihrer treuen und ehrlichen Freundschaft betrachten werde. Mein Lebelang habe ich es für die größte Ehre gehalten, wenn wirkliche Gelehrte, ich meine nicht nur Männer von Gelehrsamkeit, sondern von Urteil und Charakter, meine Schriften einer strengen und eindringlichen Kritik für würdig erachtet haben, und die Hervorbringung irgend einer neuen Thatsache, mochte sie auch gegen mich sprechen, ist für mich immer von höherem Werte gewesen, als ein noch so großes Maß unbegründeten Lobes oder unbegründeten Tadels. Die ehrliche Hingabe an seine Studien und eine nie wankende Liebe zur Wahrheit sollte dem wahren Gelehrten eine für Schmeichelei oder Tadel undurchdringliche Rüstung liefern, und ein Visier, welches keinen Strahl des Lichtes ausschließt, er komme aus welcher Gegend er wolle. Mehr Licht, mehr Wahrheit, mehr Thatsachen, mehr Kombination von Thatsachen: diese Dinge sind das Ziel seines Strebens. Und wenn er hierin fehl geht, wie viele vor ihm fehlgegangen sind, so weiß er, dass in dem Streben nach Wahrheit Fehltritte manchmal die Vorbedingungen des Sieges sind, und dass die wahren Sieger oft gerade diejenigen waren, welche die Welt die Besiegten nannte.

Sie kennen besser als jeder andere den gegenwärtigen Stand der Sanskrit-Philologie. Sie wissen, dass für die Gegenwart und für ein Stück Zukunft Sanskrit-Philologie soviel wie Entdeckung und Eroberung bedeutet. Jedes Ihrer eigenen Werke bezeichnet einen wirklichen Fortschritt, und eine dauernde Besitznahme neuen Bodens. Aber Sie wissen auch, wie klein der Streifen ist, den

wir bis jetzt von dem ungeheuren Gebiete der Sanskrit-Litteratur erforscht haben, und wie viel noch terra incognita bleibt. Ohne Zweifel ist diese Arbeit des Erforschens beschwerlich und oft voll von Enttäuschungen; aber die jungen Forscher müssen die Wahrheit einer Bemerkung verstehen lernen, die neulich von einem hervorragenden Mitgliede des indischen Civildienstes, dessen Tod wir alle beklagen, von Dr. Burnell, gemacht worden ist: »Keine Mühe ist weggeworfen, welche anderen eine Mühe erspart.« Wir brauchen Männer, welche hart arbeiten wollen, selbst auf die Gefahr hin ihre Arbeiten unbelohnt zu sehen: wir brauchen starke und kühne Männer, die sich vor Sturm und Schiffbruch nicht fürchten. Die schlechtesten Seeleute sind nicht diejenigen, welche Schiffbruch leiden, sondern diejenigen, welche vor lauter Bedenklichkeit sich nie auf das hohe Meer hinauswagen.

Es ist heute leicht, die Arbeiten von Sir William Jones, Thomas Colebrooke und Horace Hayman Wilson zu tadeln, aber was würde aus der Sanskrit-Philologie geworden sein, wenn sich jene Männer nicht auf Gebiete gewagt hätten, die sich jetzt noch so viele zu betreten scheuen? und was wird aus der Sanskrit-Philologie werden, wenn die Eroberungen jener Helden für immer die Grenzen unserer Erkenntnis bezeichnen sollen? Sie wissen am besten, dass in der Sanskrit-Litteratur mehr zu entdecken ist als Nalas und *S*akuntalâs, und sicherlich fehlt es den jungen Leuten, welche jedes Jahr nach Indien ziehen, weder an Unternehmungsgeist, noch selbst an Abenteuerlust. Warum sollte es also heißen, dass das Geschlecht der kühnen Forscher, welche dereinst den Namen des indischen Civildienstes über die ganze Welt

berühmt gemacht haben, beinahe erloschen ist, und dass England, welches die stärksten Aufmunterungen und die glänzendsten Gelegenheiten zum Studium der alten Sprache, Litteratur und Geschichte Indiens bietet, nicht länger im Vordertreffen der Sanskrit-Studien steht?

Wenn nur einige von den jungen Kandidaten für den indischen Civildienst, welche meine Vorlesungen angehört haben, den stillen Entschluss fassten, dass solch ein Vorwurf ausgelöscht werden soll, wenn nur einige wenige sich vornehmen wollten, in die Fußtapfen von Sir William Jones zu treten, und der Welt zu zeigen, dass die Engländer, welche die materielle Eroberung Indiens durch Schneidigkeit, Ausdauer und wirkliches politisches Genie zustande gebracht haben, nicht gesonnen sind, die Lorberen seiner geistigen Eroberung ganz und gar anderen Ländern zu überlassen, dann würde ich mich in Wahrheit freuen und das Gefühl haben, dass ich, wenn auch in noch so geringem Maße, die große Schuld der Dankbarkeit an mein zweites Vaterland und einige seiner größten Staatsmänner zurückerstattet habe, welche mir die sonst nirgend für mich vorhandene Gelegenheit darboten, den Traum meines Lebens zu verwirklichen — die Veröffentlichung des Texts und Kommentars des Rigveda, des ältesten Buches des Sanskrit, ja der indogermanischen Litteratur, und jetzt die Herausgabe der Übersetzungen der »Heiligen Bücher des Orients«.

Ich habe meine Vorlesungen beinahe ganz so gelassen, wie ich sie zu Cambridge gehalten habe. Ich liebe die Form der Vorlesungen, weil sie mir die natürlichste Form zu sein scheint, welche man in unserem Zeitalter bei der Verarbeitung eines wissenschaftlichen

Stoffes wählen kann. Wie im griechischen Altertume der Dialog am treuesten das Geistesleben des Volkes wiederspiegelte, und wie im Mittelalter die wissenschaftliche Litteratur mit der klösterlichen Abgeschiedenheit ganz natürlich die Form eines langen Monologs annahm, so entspricht bei uns die Vorlesung am besten dem Verhältnis, in welchem der Schriftsteller zu der Welt steht und sein Wissen Anderen mitteilt. Sie hat ohne Zweifel auch ihre Nachteile. In einer Vorlesung, welche den Zweck hat, zu belehren, haben wir um der Vollständigkeit willen gewisse Dinge zu sagen und zu wiederholen, welche manchen unserer Leser bekannt sein müssen, während wir gleichzeitig gezwungen werden, manche lehrreiche Einzelheit auszulassen, die wir kein Bedenken tragen würden selbst in ihrer unvollkommenen Form unseren Mitforschern zu unterbreiten, die wir aber, wie wir fühlen, noch nicht hinlänglich bemeistert und verarbeitet haben, um sie einem größeren Kreise klar und deutlich vorzuführen.

Aber die Vorteile überwiegen die Nachteile. Indem die Vorlesung uns beständig eine kritische Versammlung vor Augen hält, zwingt sie uns, den Gegenstand zusammenzudrängen, zu unterscheiden zwischen dem was wichtig und unwichtig ist, und uns oft das Vergnügen zu versagen, uns über dasjenige auszubreiten, was uns die größte Anstrengung gekostet haben mag, für andere Forscher aber von geringer Bedeutung ist. Beim Vortrage werden wir beständig an das erinnert, was die Gelehrten nur zu leicht vergessen, dass ihr Wissen nicht nur für sie selbst da ist, sondern auch Anderen zu gute kommen soll, und dass gut wissen soviel heißt wie gut

lehren können. Ich gestehe, ich kann niemals gut schreiben, wenn ich nicht an jemand denke, für den ich schreibe, und ich würde mir niemals wünschen, eine bessere Zuhörerschaft vor meinem geistigen Auge zu haben, als die gelehrte, glänzende und wohlwollende Versammlung, durch welche ich in Ihrer Universität begrüßt worden bin.

Dennoch muss ich bekennen, dass es mir nicht gelungen ist, alles, was ich sagen wollte, und besonders das Beweismaterial, auf welchem einige von meinen Behauptungen beruhen, auf das höhere Niveau einer Vorlesung zu bringen, und ich habe daher eine Anzahl von Noten und Exkursen hinzugefügt, welche den weniger verarbeiteten Stoff enthalten, der bis jetzt jener Behandlung widerstand, welche notwendig ist, ehe unsere Studien ihren höchsten Zweck erreichen können, den Zweck, die Geister anderer zu nähren, zu kräftigen und zu erheben.

Oxford, den 16. Dezember 1882.

Herzlich der Ihrige

F. Max Müller.

Die nachstehende Übersetzung hat mit Einverständnis des Herrn Verfassers einige Verkürzungen gegen das Original erfahren. Weniger ist dadurch der Text der Vorlesungen selbst betroffen worden — wo nur ein paar Stellen, und zwar größtenteils solche, die sich auf rein englische oder modern anglo-indische Verhältnisse beziehen, für welche bei einem deutschen Leserkreise ein geringeres Interesse oder Verständnis vorausgesetzt werden musste, zusammengedrängt oder ganz in Wegfall gekommen sind — als die Anmerkungen und Exkurse, durch deren hie und da etwas knapper gehaltene Fassung zugleich einem Wunsche des Herrn Verlegers Rechnung getragen ist[1]. So zeigt namentlich der Exkurs F »Die Renaissance der Sanskrit-Litteratur« eine gewisse Einbuße gegen sein englisches Vorbild; doch darf ich versichern, dass nichts ausgelassen ist, was mir für die Beweisführung oder den Gang der Darstellung wesentlich schien. Auch habe ich durch die Güte des Verfassers

[1] Einige der hier behandelten Gegenstände sind vom Verfasser teils in seiner »Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft« (Trübner, 1874), teils in seinen »Vorlesungen über den Ursprung der Religion, mit besonderer Rücksicht auf die Religionen des alten Indiens« (Trübner, 1880) eingehend behandelt worden.

dessen Addenda und Corrigenda benutzen dürfen, welche nicht nur einzelne Irrtümer der englischen Ausgabe verbessern, sondern auch die seitdem erschienenen Recensionen seines Buches, sowie überhaupt die Resultate der Forschung bis zum Sommer d. J. berücksichtigen. Eigene Bemerkungen habe ich mir — natürlich ebenfalls mit Erlaubnis des Verfassers — nur einigemale gestattet.

Die Transcription der Sanskrit-Wörter, nach welcher die Palatale und Cerebrale durch liegende Gutturale und Dentale, Annusvâra und Visarga durch liegendes *m* und *h* wiedergegeben werden, habe ich beibehalten.

Statt des im Deutschen etwas unbequemen Titels: »Was kann Indien uns lehren?« ist trotz S. 4 »Indien in seiner weltgeschichtlichen Bedeutung« gesetzt worden.

C. Cappeller.

Inhalt.

Exkurse.

Was kann Indien uns lehren?

Erste Vorlesung.

Als ich von der Kommission für historische Studien zu Cambridge die Einladung erhielt, einen Kursus von Vorlesungen abzuhalten, der eigens für die Kandidaten des indischen Civildienstes bestimmt sein sollte, zögerte ich eine Zeitlang unter dem Gefühl eines sehr starken Zweifels, ob ich in einigen öffentlichen Vorträgen etwas sagen könnte, was denselben bei der Ablegung ihrer Examina von wirklichem Nutzen sein möchte. Junge Leute in den Stand zu setzen, ihre Examina zu bestehen, scheint ja jetzt das Haupt-, wenn nicht das einzige Ziel der Universitäten geworden zu sein; und für keine Klasse von Studenten ist es von größerer Wichtigkeit, ihre Examina zu bestehen, als für die Kandidaten des indischen Civildienstes.

Aber wenn ich auch fürchtete, dass der Besuch einiger weniger öffentlicher Vorträge, wie ich sie bieten konnte, schwerlich einem Kandidaten etwas helfen würde, der nicht schon vollständig vorbereitet war, die Feuerprobe der drei Londoner Prüfungen zu bestehen, konnte ich andererseits meine Augen nicht vollständig der Thatsache verschließen, dass die Universitäten doch nicht ganz, ja nicht einmal vorzugsweise dazu bestimmt sind, als die Vorstufen zu einem Examen zu dienen, sondern dass es noch etwas anderes giebt, was die Universitäten lehren können und lehren sollen — was sie sogar nach meiner innersten Überzeugung ursprünglich zu lehren bestimmt waren

— was vielleicht keinen Marktpreis vor einer Prüfungskommission hat, wohl aber einen dauernden Wert für unser ganzes Leben; dies aber ist wirkliches Interesse an unserer Arbeit, und mehr als das, Liebe zu unserer Arbeit, und mehr als das, wahre Freude und wahres Glück in unserer Arbeit. Wenn eine Universität dies lehren kann, wenn sie diesen einen kleinen lebendigen Keim in die Herzen der Jünglinge einpflanzen kann, welche hierher kommen, um zu studieren und sich für den Kampf des Lebens und die noch schwierigere geisttötende Tagelöhnerarbeit des Lebens vorzubereiten: dann — bin ich überzeugt — hat eine Universität mehr gethan und ihren Zöglingen eine dauerndere Wohlthat gebracht, als wenn sie ihnen dazu verholfen hätte, die schwersten Examina abzulegen.

Leider hat jene Gattung von Arbeit, welche jetzt erfordert wird, um ein Examen nach dem anderen zu machen, jene Methode des Stopfens und Pfropfens, welche neuerdings auf den höchsten Grad der Vollendung gebracht ist, oft gerade die entgegengesetzte Wirkung, und anstatt Lust zur Arbeit zu erzeugen, ist sie imstande, Gleichgültigkeit, wenn nicht gar eine Art von Überdruss an geistiger Beschäftigung hervorzubringen, der zeitlebens andauern kann.

Und dies ist nirgends so sehr zu fürchten, als bei den Kandidaten für den indischen Civildienst. Nachdem ihr erstes Examen für Zulassung zu demselben überstanden und der Beweis geliefert ist, dass sie die Wohlthaten einer liberalen Erziehung empfangen und sich jene allgemeine Bildung in den klassischen Sprachen, der Geschichte und der Mathematik erworben haben, welche unsere öffentlichen Schulen gewähren, und welche ohne Zweifel die beste und sicherste Grundlage für alle mehr speciellen und berufsmäßigen Studien im späteren Leben bildet, finden sie sich plötzlich von ihren alten Beschäftigungen und ihren alten Freunden losgerissen und dazu genötigt, neue Gegenstände aufzunehmen, welche vielen von ihnen fremd, ausländisch, wenn nicht abstoßend erscheinen. Fremde Alphabete, fremde Sprachen, fremde Namen, fremde Litteraturen und Gesetze müssen in Angriff genommen und bewältigt werden,

nicht aus eigener Wahl, sondern aus bitterer Notwendigkeit. Der ganze Studienplan ist auf zwei Jahre für sie festgesetzt, die Gegenstände bestimmt, die Bücher vorgeschrieben, die Prüfungen geregelt, und es bleibt keine Zeit übrig, nach rechts oder links zu blicken, wenn der Kandidat sicher sein will, ein jedes Hindernis mit gutem Anstand und ohne bösen Zufall zu überwinden.

Ich weiß sehr wohl, dass dies nicht anders möglich ist. Ich spreche nicht gegen das Prüfungssystem im Allgemeinen, wenn die Prüfungen nur vernünftig gehandhabt werden; ja als alter Examinator fühle ich mich verpflichtet zu sagen, dass das Maß von Kenntnissen, welches bei diesen Prüfungen an den Tag gelegt wird, nach meiner Ansicht geradezu erstaunlich ist. Aber während die Antworten auf dem Papier stehen, ganze Reihen von Jahreszahlen, Listen von Königsnamen und Schlachten, unregelmäßige Verba, statistische Zahlen und was man nur haben will: wie selten finden wir, dass das Herz der Kandidaten bei der Arbeit ist, welche sie zu verrichten haben. Die erzielten Resultate sind sicherlich sehr umfangreich und voluminös, aber sie enthalten selten den Funken eines originellen Gedankens, oder auch nur ein geistreiches Missverständnis. Es ist Arbeit, welche aus Zwang oder — wir wollen gerecht sein — aus Pflichtgefühl geschieht; aber es ist nicht oft, vielleicht niemals, Liebe zur Sache.

Und warum muss dies so sein? Warum sollte uns das Studium des Griechischen und Lateinischen — der Poesie, der Philosophie, der Gesetze und der Kunst von Griechenland und Italien — unser würdig erscheinen, warum sollte es sogar eine gewisse Begeisterung erwecken und allgemeine Achtung gebieten, während das Studium des Sanskrit, und der Poesie, Philosophie, Gesetze und Kunst Indiens im besten Falle als eine Kuriosität, von den meisten Leuten jedoch als nutzlos, widerwärtig, ja als abgeschmackt betrachtet wird.

Wie oft haben mir junge Leute, Kandidaten des indischen Civildienstes, wenn ich ihnen riet, sich vor allen Dingen auf das Studium des Sanskrit zu legen, gesagt: »Was haben wir davon

Sanskrit zu studieren? Es giebt ja Übersetzungen der *S*akuntalâ, des Manu und des Hitopade*s*a, und was ist sonst noch in jener Litteratur lesenswert? Kâlidâsa mag sehr hübsch sein, die Gesetze des Manu sind sehr merkwürdig, und die Fabeln aus dem Hitopade*s*a sehr nett; aber Sie wollen doch nicht etwa die Sanskrit-Litteratur mit der griechischen vergleichen, oder uns empfehlen, unsere Zeit mit dem Abschreiben und Herausgeben von Sanskrit-Texten zu töten, die uns entweder nichts lehren, was wir nicht schon wissen, oder die uns etwas lehren, was wir nicht wissen mögen?«

Dies scheint mir ein sehr unglückliches Missverständnis, und der Versuch, es zu beseitigen oder wenigstens so weit als möglich zu beschränken, wird den Hauptgegenstand meiner Vorlesungen bilden. Ich werde den Beweis nicht antreten, dass die Sanskrit-Litteratur so gut ist wie die griechische. Warum sollen wir auch immer vergleichen? Das Studium der griechischen Litteratur hat seinen eigenen Zweck, und das Studium der Sanskrit-Litteratur hat seinen eigenen Zweck; aber davon bin ich überzeugt und hoffe auch Sie zu überzeugen, dass die Sanskrit-Litteratur, wenn sie nur im rechten Sinne studiert wird, voll ist von menschlichen Interessen, voll von Lehren, welche uns selbst Griechenland nicht geben kann, dass sie ein würdiger Gegenstand ist, die Mußestunden und mehr als die Mußestunden eines jeden indischen Civilbeamten zu beschäftigen, und sicherlich für jeden jungen Mann, welcher fünfundzwanzig Jahre seines Lebens in Indien zuzubringen hat, das beste Mittel bildet, sich unter den Indern heimisch zu fühlen, als Mitarbeiter unter Mitarbeitern, und nicht als Fremder unter Fremden. Nützliche und interessante Arbeit wird es die Hülle und Fülle für ihn geben, wenn er nur Lust hat, sie zu thun, und zwar eine solche Arbeit, nach der er sich vergebens umsehen würde, sei es in Griechenland oder in Italien, oder selbst unter den Pyramiden Ägyptens oder den Palästen Babylons.

Jetzt werden Sie verstehen, weshalb ich als Titel für meine Vorlesungen die Frage gewählt habe: »Was kann Indien uns lehren?« Wahrlich, es giebt viele Dinge, welche Indien von

uns zu lernen hat; aber es giebt andere und in einem Sinne sehr wichtige Dinge, welche auch wir von Indien lernen können.

Wenn ich auf der ganzen Welt Umschau hielt, um dasjenige Land auszufinden, welches am üppigsten ausgestattet ist mit all dem Reichtum, all der Kraft und Schönheit, welche die Natur verleihen kann, — in einigen Teilen ein wahres Paradies auf Erden — ich würde auf Indien weisen. Wenn man mich fragte, unter welchem Himmel der menschliche Geist einige seiner auserwähltesten Gaben am vollsten entwickelt, über die größten Probleme des Lebens am tiefsten nachgedacht und zu manchen derselben Lösungen gefunden hat, welche die Beachtung selbst derjenigen, die Plato und Kant studiert haben, wohl verdienen — ich würde auf Indien weisen. Und wenn ich mich selbst fragte, aus welcher Litteratur wir hier in Europa, die wir beinahe ausschließlich von den Gedanken der Griechen und Römer, und einer semitischen Rasse, der jüdischen, gezehrt haben, dasjenige Korrektiv herleiten können, dessen wir am meisten bedürfen, um unser inneres Leben vollkommener, umfassender, universeller, in Wahrheit menschlicher zu machen, zu einem Leben nicht nur für diese Welt, nein zu einem verklärten und ewigen Leben zu gestalten — ich würde wiederum auf Indien weisen.

Ich weiß, Sie werden überrascht sein, mich dies sagen zu hören. Ich weiß, dass ganz besonders diejenigen, welche viele Jahre eines thätigen Lebens in Calcutta, Bombay oder Madras zugebracht haben, bei der Vorstellung schaudern werden, dass die Menschheit, welche man dort trifft, sei es in den Bazaren oder in den Gerichtshöfen oder in der sogenannten eingebornen Gesellschaft, imstande sein soll, uns etwas zu lehren.

Deshalb möchte ich es meinen Freunden, welche vielleicht Jahre lang in Indien gelebt haben, als Civilbeamte oder Offiziere oder Missionäre oder Kaufleute, und welche ein gut Teil mehr von jenem Lande kennen müssen, als einer, der niemals seinen Fuß auf den Boden von Âryâvarta gesetzt hat, auf einmal klar machen, dass wir von zwei ganz verschiedenen Indien reden.

Ich denke besonders an Indien, wie es vor tausend, zweitausend, mag sein dreitausend Jahren war; sie denken an das Indien von heute. Und wiederum, wenn sie an das Indien von heute denken, so erinnern sie sich hauptsächlich an das Indien von Calcutta, Bombay oder Madras, an das Indien in der Stadt. Ich blicke auf das Indien der Dorfgemeinden, das wahre Indien der Inder.

Was ich Ihnen nun zu zeigen wünsche, ich meine besonders die Kandidaten für den indischen Civildienst, ist dass dieses Indien von vor tausend, zweitausend oder dreitausend Jahren, ja auch das Indien von heute, wenn man es nur an der rechten Stelle zu suchen versteht, voll ist von Problemen, deren Lösung uns alle angeht, sogar uns in diesem Europa des neunzehnten Jahrhunderts.

Wenn Sie sich in England eine gewisse Vorliebe für diesen und jenen Gegenstand angeeignet haben, so werden Sie in Indien überreiche Gelegenheit finden, derselben nachzugehen, und jeder, der es gelernt hat, ein Interesse zu empfinden an irgend einem der großen Probleme, welche die besten Denker und Arbeiter in der Heimat beschäftigen, braucht sicher nicht davor zu bangen, dass Indien ein geistiges Exil für ihn sein werde.

Wenn Sie einen Hang zur Geologie haben, Sie werden Arbeit finden vom Himâlaya bis Ceylon.

Wenn Sie die Botanik lieben, die Flora dort ist reich genug für viele Hookers.

Wenn Sie Zoologen sind, so denken Sie an Haeckel[1], der gerade in diesem Augenblick die indischen Wälder durchstreift und in den indischen Meeren fischt, und dem sein Aufenthalt in Indien die Verwirklichung des schönsten Traumes seines Lebens scheint.

Wenn Sie sich für die Ethnologie interessieren, Indien ist einem lebendigen ethnologischen Museum zu vergleichen.

Wenn Sie der Archäologie ergeben sind, wenn Sie jemals der Öffnung eines Grabhügels in England beigewohnt haben, und das Entzücken kennen, eine Spange oder ein Messer oder einen Feuerstein in einem Schutthaufen zu finden, so lesen Sie nur »General Cunningham's Annual Reports of the Archaeo-

logical Survey of India«, und Sie werden mit Ungeduld auf die Zeit warten, wo Sie selbst Ihren Spaten in die Hand nehmen und die alten Vihâras oder Klöster, welche die buddhistischen Monarchen Indiens einst erbaut haben, ans Tageslicht fördern können.

Wenn Sie jemals Ihre Unterhaltung darin gefunden haben, Münzen zu sammeln, nun, der Boden Indiens ist überreich an Münzen persischen, carischen, thracischen, parthischen, griechischen, macedonischen, römischen[2] und mohammedanischen Ursprungs. Als Warren Hastings General-Statthalter war, wurde am Ufer eines Flusses in der Provinz Benares ein irdener Topf gefunden, welcher 172 Gold-Dareiken[3] enthielt. Warren Hastings glaubte seinen Gebietern das reichste Geschenk zu machen, das er jemals imstande sein möchte ihnen darzubieten, wenn er jene alten Münzen dem Hofe der Direktoren überreichte. Es heißt, die Münzen wanderten in den Schmelztiegel. Auf alle Fälle waren sie verschwunden, als Warren Hastings nach England zurückkehrte. Es steht bei Ihnen, dem Wiederausbruch eines solchen Vandalismus vorzubeugen.

In einer der letzten Nummern des »Asiatic Journal of Bengal[4]« können Sie von der Entdeckung eines Schatzes lesen, der fast so reich ist an Gold wie einige der von Dr. Schliemann eröffneten Gräber zu Mykenae und, wie ich hinzufügen möchte, vielleicht nicht ganz außer Zusammenhang steht mit einigen der zu Mykenae aufgefundenen Schätze; und doch hat kaum jemand in England[5] davon Notiz genommen!

Das Studium der Mythologie hat einen gänzlich neuen Charakter angenommen und verdankt denselben hauptsächlich dem Lichte, welches von der alten vedischen Mythologie Indiens ausgegangen ist. Doch wenn auch der Grundstein zu einer wahren Wissenschaft der Mythologie gelegt worden ist, so muss doch alles Einzelne erst ausgearbeitet werden, und könnte nirgends besser ausgearbeitet werden, als in Indien.

Selbst das Studium der Fabeln verdankt sein neues Leben diesem Lande, von welchem aus die verschiedenen Wanderungen derselben zu verschiedenen Zeiten und durch verschiedene

Kanäle von Osten nach Westen[6] verfolgt worden sind. Man weiß jetzt, dass der Buddhismus die Hauptquelle unserer Legenden und Parabeln gewesen ist. Aber auch hier warten noch viele Probleme auf ihre Lösung. Man denke z. B. an die Anspielung[7] auf die Fabel vom Esel in der Löwenhaut, welche in Platos Cratylus vorkommt. Wurde dieselbe vom Osten entlehnt? Oder nehmen wir die Fabel von dem Wiesel, welches von Aphrodite in eine Frau verwandelt wurde, die sich beim Anblick einer Maus nicht enthalten konnte, auf diese loszuspringen. Auch dies ist höchst wahrscheinlich eine Sanskrit-Fabel; aber wie konnte sie dann früh genug nach Griechenland gebracht werden, um in einer der Komödien des Strattis, um 400 v. Chr.[8], zu erscheinen? Auch hier ist noch Arbeit in Überfluss vorhanden.

Wir können selbst noch weiter in das Altertum zurückgehen, und werden doch merkwürdige Übereinstimmungen zwischen den Legenden Indiens und den Legenden des Westens finden, ohne dass wir bis jetzt fähig sind zu sagen, wie dieselben gewandert sind, ob von Osten nach Westen oder von Westen nach Osten. Dass zur Zeit Salomo's gewisse Verkehrswege zwischen Indien und Syrien und Palästina eröffnet waren, ist, glaube ich, außer Zweifel gestellt durch gewisse Sanskritwörter, welche in der Bibel als die Namen bestimmter Exportartikel aus Ophir erscheinen, solcher Artikel wie Elfenbein, Affen, Pfauen und Sandelholz, welche in dieser Zusammenstellung aus keinem anderen Lande als aus Indien ausgeführt werden konnten[9]. Auch ist durchaus kein Grund zu der Annahme vorhanden, dass der Handelsverkehr zwischen Indien, dem persischen Busen, dem Roten und dem Mittelländischen Meere jemals vollständig unterbrochen war, selbst zu der Zeit, wo das Buch der Könige nach der allgemeinen Vermutung geschrieben ist.

Nun erinnern Sie sich an das Urteil Salomo's, welches immer als ein Beweis großer juristischer Weisheit unter den Juden bewundert worden ist[10]. Ich muss gestehen, dass ich, der ich keinen juristischen Sinn habe, niemals einen gewissen

Schauder unterdrücken konnte, wenn ich die Entscheidung Salomos las: »Teilet das lebendige Kind in zwei Teile, und gebet dieser die Hälfte, und jener die Hälfte.«

Lassen Sie sich jetzt dieselbe Geschichte erzählen, wie sie von den Buddhisten überliefert wird, deren heiliger Kanon voll ist von dergleichen Legenden und Parabeln. Im Kanjur, der tibetischen Übersetzung des buddhistischen Tripi*t*aka, lesen wir ebenfalls von zwei Frauen, welche beide die Mutterschaft desselben Kindes beanspruchten. Der König, nachdem er lange Zeit ihre Streitreden angehört hatte, gab es als hoffnungslos auf, zu entscheiden, welches die wirkliche Mutter sei. Hierauf trat Vi*s*âkhâ vor und sagte: »Was nützt es, diese Weiber die Kreuz und Quer zu befragen? Lass sie den Knaben nehmen und es unter sich abmachen.« Darauf fielen beide Frauen über das Kind her, und als ihr Kampf heftig wurde, ward das Kind verletzt und fing an zu schreien. Da ließ eine von ihnen es gehen, weil sie es nicht ertragen konnte, das Kind schreien zu hören.

Dies entschied die Frage. Der König gab das Kind der wahren Mutter und ließ die andere mit einer Rute schlagen.

Dies scheint mir, wenn nicht die ursprünglichere, so doch die natürlichere Form der Geschichte — welche eine tiefere Kenntnis der menschlichen Natur und mehr Weisheit zeigt als selbst die Weisheit Salomonis[11].

Viele von Ihnen haben nicht nur Sprachen, sondern auch Sprachwissenschaft studiert, und giebt es ein Land, in welchem einige der wichtigsten Probleme dieser Wissenschaft, wie z. B. das Wachstum und der Verfall der Dialekte, oder die mögliche Mischung der Sprachen mit Rücksicht nicht nur auf die Wörter, sondern auch auf die grammatikalischen Elemente, mit größerem Vorteil studiert werden kann, als unter den arischen, dravidischen und Mu*nd*a-Einwohnern von Indien, wie sie in Berührung treten mit ihren verschiedenen Besiegern und Eroberern, den Griechen, den Yueh-chi, den Arabern, den Persern, den Mongolen, und zuletzt den Engländern?

Wiederum, wenn Sie des Rechtes beflissen sind, giebt es eine Rechtsgeschichte in Indien zu erforschen, die sehr

verschieden ist von allem, was wir von der Geschichte des Rechts in Griechenland, Rom und Deutschland wissen, und doch sowohl durch ihre Abweichungen wie durch ihre Übereinstimmungen reich ist an Winken für den Forscher der vergleichenden Jurisprudenz. Jedes Jahr wird neues Material entdeckt, wie z. B. die sogenannten Dharma- oder Samayâkârika-Sûtras, welche für die späteren metrischen Gesetzbücher, wie die berühmten Gesetze des Manu, den Stoff geboten haben. Was einst der Codex der Gesetze des Manu hieß, und ohne Bedenken in das Jahr 1200 oder wenigstens 500 v. Chr. versetzt wurde, wird jetzt mit Zögern vielleicht in das vierte Jahrhundert n. Chr. gesetzt, und weder ein Codex, noch ein Codex der Gesetze, am allerwenigsten der Codex der Gesetze des Manu genannt.

Wenn Sie gelernt haben, den Wert neuerer Untersuchungen über die Vorzustände jedes Rechts, namentlich die Gründung und die Entwickelung der einfachsten politischen Gemeinschaften, zu schätzen — und nirgends hätten Sie dazu bessere Gelegenheit haben können als hier in Cambridge — so werden Sie in den noch existierenden Dorfeinrichtungen von Indien ein Feld der Untersuchung vor sich ausgebreitet finden, welches eine sorgsame Thätigkeit reichlich belohnen wird.

Und nehmen Sie das, was uns, ob wir es nun bekennen oder verleugnen, in diesem Leben mehr am Herzen liegt als alles andere, ja was oft denjenigen, die es verleugnen, weit mehr am Herzen liegt als denjenigen, die es bekennen, nehmen Sie das, was alle unsere Thaten und Gedanken und Hoffnungen trägt, durchdringt und leitet — ohne das es weder eine Dorfgemeinde noch ein Kaiserreich geben kann, weder Sitte noch Gesetz, weder Recht noch Unrecht — nehmen Sie das, was nächst der Sprache am schärfsten die specifische und beständige Grenze zwischen Mensch und Tier abgesteckt hat — was allein das Leben möglich und erträglich gemacht hat, und was, wie es die tiefste, wenn auch oft verborgene Triebfeder des individuellen Lebens, so auch die Grundlage alles nationalen Lebens ist — die Geschichte aller Geschichte und doch das Mysterium aller Mysterien — nehmen Sie die Religion: wo können Sie

ihren wahren Ursprung, ihre natürliche Entwickelung und ihren unvermeidlichen Verfall besser studieren als in Indien, der Heimat des Brahmanismus, der Geburtsstätte des Buddhismus und des Zufluchtsortes des Zoroastrianismus, selbst jetzt noch die Mutter neuer abergläubischer Lehren — und warum nicht in Zukunft das wiedergeborene Kind des reinsten Glaubens, wenn es nur erst gereinigt ist von dem Staub von neunzehn Jahrhunderten?

Überall werden Sie sich in Indien zwischen einer unermesslichen Vergangenheit und unermesslichen Zukunft finden mit Gelegenheiten, wie sie Ihnen die alte Welt nur selten, wenn überhaupt jemals, bieten kann. Nehmen Sie einige von den brennenden Fragen des Tages — die Fragen des Volksunterrichts, des höheren Unterrichts, der parlamentarischen Vertretung, der Gesetzescodification, die Finanz-, die Auswanderungs-, die Armengesetzfrage — und haben Sie nur irgend etwas zu lehren und zu versuchen, oder zu beobachten und zu lernen: Indien wird Ihnen ein Versuchsfeld liefern, wie es sonst nirgends existiert. Ja sogar jenes Sanskrit, dessen Studium auf den ersten Anblick so langweilig und unnütz erscheinen mag, wird Ihnen, wenn Sie es nur weiter treiben, wie Sie es hier zu Cambridge besser als sonst irgendwo thun können, große Litteraturschichten eröffnen, welche bis jetzt fast unbekannt und unerforscht geblieben sind, und Ihnen eine Einsicht gestatten in eine Schatzkammer von Gedanken, tiefer, als Sie solche zuvor gekannt, und reich an Lehren, welche die innigsten Sympathien des menschlichen Herzens wach rufen.

Verlassen Sie sich darauf, wenn Sie sich nur Muße verschaffen können, wird Ihnen Indien für Ihre Mußestunden reichliche Arbeit liefern.

Indien ist nicht, wie man denken könnte, ein fernes, seltsames, oder auch nur ein sonderbares Land. Indien gehört für die Zukunft zu Europa, es hat seine Stelle in der indo-europäischen Welt, es hat seine Stelle in unserer eigenen Geschichte und in dem, was das eigentliche Leben der Geschichte ausmacht, in der Geschichte des menschlichen Geistes.

Sie wissen, dass ein Teil des besten Talents und edelsten Genies unseres Zeitalters auf das Studium der Entwickelung der äußeren oder materiellen Welt gerichtet ist, auf die Bildung der Erde, das erste Erscheinen lebendiger Zellen, die Kombination und Differenzierung derselben, bis herauf zum Anbeginn des organischen Lebens und seinem stetigen Fortschritt von den niedrigsten zu den höchsten Stufen. Giebt es nun nicht auch eine innere und intellektuelle Welt, welche in ihrer historischen Entwickelung studiert werden muss, von dem ersten Erscheinen der prädikativen und demonstrativen Wurzeln, der Kombination und Differenzierung derselben bis herauf zum Anbeginn des verständigen Denkens, von den niedrigsten bis zu den höchsten Stufen? Und in jenem Studium der Geschichte des menschlichen Geistes, in jenem Studium unseres Selbst, unseres wahren Selbst, nimmt Indien einen von keinem andern Lande übertroffenen Platz ein. Welche Sphäre des menschlichen Geistes Sie nur immer zu Ihrem Specialstudium erwählen, sei es die Sprache oder die Religion oder die Mythologie oder die Philosophie, seien es die Gesetze oder die Sitten, primitive Kunst oder primitive Wissenschaft, überall, Sie mögen wollen oder nicht, müssen Sie nach Indien gehen, weil einige der schätzbarsten und lehrreichsten Materialien zur Geschichte der Menschheit in Indien, und nur in Indien, aufbewahrt liegen.

Und während ich mich so bemühe, denjenigen, welche ihr Schicksal bald in Indien versuchen werden, die wahre Stellung zu erklären, welche dies Land in der Weltgeschichte einnimmt oder einnehmen sollte, kann ich vielleicht zu gleicher Zeit an das Wohlwollen anderer Mitglieder dieser Universität appellieren, indem ich ihnen zeige, wie unvollkommen unsere Kenntnis der Weltgeschichte, unsere Einsicht in die Entwickelung des menschlichen Geistes immer bleiben muss, wenn wir unseren Horizont auf die Griechen und Römer, Sachsen und Kelten, mit einem verschwommenen Hintergrund von Palästina, Ägypten und Babylon beschränken, und dabei unsere nächsten geistigen Verwandten außer Acht lassen, die Arier Indiens, die Bildner der wunderbarsten Sprache, des Sanskrit, unsere

Mitarbeiter im Aufbau unserer Grundvorstellungen, die Väter der natürlichsten der Naturreligionen, die Schöpfer der durchsichtigsten der Mythologien, die Erfinder der scharfsinnigsten Philosophie und die Geber der ausführlichsten Gesetze.

Es giebt viele Dinge, welche wir in einer liberalen Erziehung für wesentlich halten, ganze Kapitel der Geschichte, welche wir auf unseren Schulen und Universitäten lehren, die sich nicht einen Augenblick mit dem auf Indien bezüglichen Kapitel vergleichen lassen, wenn es nur richtig verstanden und unbefangen erklärt wird.

In unserer Zeit, wo das Studium der Geschichte beinahe eine Unmöglichkeit zu werden droht — so groß ist die Masse von Details, welche die Geschichtsschreiber in den Archiven sammeln und in Monographien vor uns ausgießen — scheint es mir mehr als je die Pflicht des wahren Geschichtsschreibers zu sein, das wirkliche Verhältnis der Dinge aufzufinden, seinen Stoff nach den strengsten Regeln der künstlerischen Perspektive anzuordnen, und alles dasjenige vollständig außer Acht zu lassen, was wir bei unserem eigenen Durchgang über die geschichtliche Bühne der Welt nicht zu wissen verpflichtet sind. Es ist diese Fähigkeit, das zu entdecken, was wirklich wichtig ist, die den wahren Geschichtsschreiber von dem bloßen Geschichtenschreiber unterscheidet, in dessen Augen alles wichtig ist, besonders wenn er es selbst entdeckt hat. Ich denke, es war Friedrich der Große, welcher nach einem wahren Geschichtsschreiber seiner Regierung seufzte und sich bitter darüber beklagte, dass diejenigen, welche die Geschichte Preußens schrieben, niemals vergaßen, die Knöpfe seiner Uniform zu beschreiben. Und vermutlich dachte Carlyle an historische Werke dieser Art, als er sagte, er sei durch sie alle hindurchgewatet, aber nichts sollte ihn jemals dazu bewegen, auch nur ihre Namen und Titel der Nachwelt zu überliefern. Und doch, wie vieles ist selbst in Carlyle's Geschichte, was man ohne Schaden der Vergessenheit überliefern könnte!

Warum brauchen wir die Geschichte zu kennen? Warum bildet die Geschichte einen anerkannten Teil unserer liberalen

Erziehung? Einfach darum, weil wir alle ohne Ausnahme verpflichtet sind zu wissen, wie wir zu dem kamen, was wir sind, damit nicht jede Generation wiederum von demselben Punkt auszugehen und über denselben Boden zu stolpern braucht, sondern damit sie Nutzen ziehe aus der Erfahrung derjenigen, welche vor ihr da waren, und höheren und edleren Zielen zuschreite. So wie ein Kind, wenn es heranwächst, seinen Vater oder Großvater fragt, wer das Haus gebaut hat, in welchem sie leben, oder wer das Feld urbar gemacht hat, welches ihnen Nahrung giebt, so fragen wir den Historiker, woher wir gekommen und wie wir in den Besitz dessen gekommen sind, was wir unser Eigentum nennen. Die Geschichte mag uns nachher noch viele nützliche und unterhaltende Dinge mitteilen; sie mag zu uns plaudern wie die Mutter oder die Großmutter zum Kinde; aber zu allererst belehre sie uns über unsere eigene Vergangenheit, unsere Herkunft und unsere Vorfahren.

Unsere geistigen Vorfahren sind nun in erster Reihe die Juden, die Griechen, die Römer und die Sachsen, und wir hier in Europa sollten niemand gebildet oder aufgeklärt nennen, der nicht wüsste, was er seinen geistigen Vorfahren in Palästina, Griechenland, Rom und Deutschland schuldig ist. Die ganze vergangene Geschichte der Welt würde für ihn eine Finsternis sein, und da er nicht wüsste, was diejenigen, die vor ihm kamen, für ihn gethan haben, würde ihm mutmaßlich wenig daran liegen, etwas für diejenigen zu thun, die nach ihm kommen sollen. Das Leben wäre für ihn eine Kette von Sand, während es eine Art von elektrischer Kette sein soll, die unsere Herzen schlagen und zittern macht sowohl bei den ältesten Gedanken der Vergangenheit als bei den fernsten Hoffnungen der Zukunft.

Lassen Sie uns mit unserer Religion anfangen. Niemand kann auch nur die historische Möglichkeit der christlichen Religion verstehen, ohne etwas von der jüdischen Rasse zu wissen, was besonders aus dem alten Testament erlernt werden muss. Und um das wahre Verhältnis der Juden zu den andern Völkern der alten Welt zu würdigen, und um zu verstehen, welche

Ideen in besonderer Art ihr Eigentum waren, und welche Ideen sie mit den anderen Gliedern der semitischen Rasse gemeinsam hatten, oder welche moralischen und religiösen Impulse sie aus ihrer historischen Berührung mit den anderen Nationen des Altertums empfingen, ist es durchaus notwendig, dass wir der Geschichte von Babylon, Ninive, Phönicien und Persien einige Aufmerksamkeit schenken. Dies mögen entlegene Länder und vergessene Völker zu sein scheinen, und manche könnten sich geneigt fühlen zu sagen: »Lasset die Toten ihre Toten begraben; was kümmern uns diese Mumien?« Und doch ist der wunderbare Zusammenhang der Geschichte von der Art, dass ich Ihnen leicht viele Dinge zeigen könnte, die wir, selbst wir, die wir hier versammelt sind, aus Babylon, Ninive, Ägypten, Phönicien und Persien überkommen haben.

Jeder, der eine Uhr trägt, verdankt den Babyloniern die Einteilung der Stunde in sechzig Minuten. Dies mag eine sehr schlechte Einteilung sein, aber wie sie auch sein mag, sie kam zu uns von den Griechen und Römern, und sie kam zu diesen von den Babyloniern. Das Sexagesimalsystem ist eigentümlich babylonisch. Hipparchos entnahm es um 150 v. Chr. von den Babyloniern, Ptolemaeus, 150 n. Chr., gab ihm eine weitere Verbreitung, und als die Franzosen sonst alles decimirten, hatten sie doch Respekt vor den Zifferblättern unserer Uhren und ließen sie mit ihren sechzig Minuten unangetastet.

Jeder, der einen Brief schreibt, verdankt sein Alphabet den Römern und Griechen; die Griechen verdankten das ihrige den Phöniciern, und die Phönicier lernten es in Ägypten. Es mag ein sehr unvollkommenes Alphabet sein, wie Ihnen alle Phonetiker sagen werden; aber wie es auch sein mag und gewesen ist, wir verdanken es den alten Phöniciern und Ägyptern, und in jedem Brief, den wir schreiben, liegt die Mumie eines alten ägyptischen Hieroglyphen gebettet.

Was verdanken wir den Persern? Es scheint nicht viel zu sein, denn sie waren kein sehr erfinderisches Volk, und was sie wussten, hatten sie größtenteils von ihren Nachbaren, den Babyloniern und Assyrern, gelernt. Und dennoch sind wir ihnen etwas

schuldig. Erstens sind wir ihnen ein großes Maß von Dankbarkeit dafür schuldig, dass sie sich von den Griechen haben schlagen lassen; denn denken Sie, was aus der Welt geworden wäre, wenn die Perser die Griechen bei Marathon besiegt und den Genius des alten Griechenlands in Fesseln gelegt, das bedeutet vernichtet hätten. Indessen mag dies eher ein unfreiwilliger Beitrag zum Fortschritt der Menschheit genannt werden, und ich erwähne es nur, um zu zeigen, mit wie genauer Not nicht nur die Griechen und die Römer, sondern auch die Sachsen und Angelsachsen der Gefahr entgangen sind, Parsis oder Feueranbeter zu werden.

Aber ich kann wenigstens eine freiwillige Gabe nennen, welche aus Persien zu uns gekommen ist, und das ist das Verhältnis des Silbers zum Golde in unserer bimetallischen Währung. Dies Verhältnis wurde ohne Zweifel zuerst in Babylonien bestimmt, aber es erhielt seine praktische und historische Bedeutung im persischen Reiche, und verbreitete sich von dort nach den griechischen Colonien in Asien, und von da nach Europa, wo es sich mit geringer Veränderung bis zum heutigen Tage erhalten hat.

Ein Talent[12] wurde in sechzig Minen eingeteilt, eine Mine in sechzig Sekel. Hier haben wir wieder das babylonische Sexagesimalsystem, ein System, welches, wie ich glaube, seinen Ursprung und seine Beliebtheit dem Umstande verdankt, dass sechzig die größte Anzahl von Divisoren hat. Die griechische Übersetzung von Sekel ist Stater, und ein athenischer Goldstater war wie ein persischer Goldstater bis herab zu den Zeiten des Crösus, Darius und Alexander der sechzigste Teil einer Gold-Mine, also nicht sehr verschieden vom englischen Sovereign. Das Verhältnis von Silber zu Gold wurde bestimmt als 13 oder $13^1/_3$ zu 1, und wenn das Gewicht eines Silbersekels wie 13 zu 10 gemacht würde, so würde eine solche Münze beinahe genau dem englischen Florin[13] entsprechen. Ein halber Silbersekel war eine Drachme, und dies war daher die wahre Vorgängerin des Shillings.

Sie können wiederum sagen, dass ein jeder Versuch, den

relativen Wert von Silber und Gold zu bestimmen, ein großer Fehlgriff ist und immer gewesen ist. Dies zeigt uns jedoch, wie enge die Welt zusammenhängt, und wie wir im Guten und im Bösen das, was wir sind, weniger durch uns selbst sind, als durch die Arbeit und Mühe derjenigen, die vor uns kamen, woraus auch immer das Blut in ihren Adern oder die Knochen in ihren Schädeln bestanden haben mögen.

Und wenn es mit Bezug auf die Religion wahr ist, dass niemand sie verstehen und ihre volle Bedeutung würdigen kann, ohne ihren Ursprung und ihre Entwickelung zu kennen, d. h. ohne etwas von dem zu wissen, was die Keilinschriften von Mesopotamien, die hieroglyphischen und hieratischen Texte von Ägypten und die historischen Denkmäler von Phönicien und Persien uns allein offenbaren können, so ist dies ebenso wahr mit Bezug auf die anderen Elemente, welche den Inbegriff unseres geistigen Lebens ausmachen. Wenn wir jüdisch oder semitisch in unserer Religion sind, so sind wir griechisch in unserer Philosophie, römisch in unserem Staatsleben und sächsisch in unserer Moral, und daraus folgt, dass eine Kenntnis der Geschichte der Griechen, Römer und Sachsen, oder des Stromes der Civilisation von Griechenland nach Italien und durch Deutschland nach diesen Inseln ein wesentliches Element der sogenannten liberalen, d. i. geschichtlichen und vernünftigen Erziehung bildet.

Aber man könnte sagen: Dies mag nun genug sein. Wir wollen unter allen Umständen das wissen, was wissenswert ist von unseren wirklichen geistigen Vorfahren in den großen historischen Weltreichen; wir wollen dankbar sein für alles, was wir von den Ägyptern, Babyloniern, Phöniciern, Juden, Griechen, Römern und Sachsen ererbt haben. Aber warum sollen wir Indien dazu nehmen? Warum eine neue Last zu dem hinzufügen, was jedermann schon zu tragen hat, ehe er sich ordentlich gebildet nennen kann? Was haben wir von den dunkeln Menschen, die am Indus und am Ganges wohnen, geerbt, um ihre Königsnamen und Jahreszahlen und Thaten in die Tafeln unseres bereits überbürdeten Gedächtnisses einzureihen?

In dieser Klage liegt etwas von Berechtigung. Die alten Bewohner Indiens sind nicht unsere geistigen Vorfahren auf demselben geraden Wege, wie es die Juden, Griechen, Römer und Sachsen sind; aber sie stellen nichtsdestoweniger einen Seitenzweig jener Familie vor, zu welcher wir unserer Sprache, d. i. unserem Denken nach, gehören, und ihre historischen Erinnerungen reichen in mancher Hinsicht so weit über alle anderen Erinnerungen hinaus und sind uns in so vollkommenen und so lesbaren Dokumenten erhalten, dass wir aus ihnen Lehren ziehen können, welche wir sonst nirgends finden, und durch sie in den Stand gesetzt werden, fehlende Glieder in der Kette unserer geistigen Ahnenreihe zu ergänzen, die viel wichtiger sind, als jenes — übrigens sehr entbehrliche — fehlende Mittelglied zwischen Affe und Mensch.

Ich rede noch nicht von der Litteratur Indiens, sondern von etwas weit älterem, der Sprache Indiens oder dem Sanskrit. Niemand denkt heute noch daran, dass das Sanskrit die gemeinsame Quelle des Griechischen, Lateinischen und Angelsächsischen sein könnte. Dies wurde früher gesagt; aber es ist lange gezeigt worden, dass das Sanskrit nur ein Seitenzweig desselben Stammes ist, welchem Griechisch, Lateinisch und Angelsächsisch entspringen, und nicht nur diese, sondern alle germanischen, alle keltischen, alle slavischen Sprachen, ja auch die Sprachen von Persien und Armenien.

Was ist es also, das dem Sanskrit Anspruch auf unsere Aufmerksamkeit und seine hohe Wichtigkeit in den Augen des Historikers verleiht?

Zunächst seine Altertümlichkeit; denn wir kennen das Sanskrit aus einer früheren Periode, als das Griechische. Was aber viel wichtiger ist, als seine rein historische Altertümlichkeit, ist der altertümliche Zustand der Erhaltung, in welchem jene indogermanische Sprache uns überliefert ist [14]. Die Welt hatte Jahrhunderte hindurch das Lateinische und Griechische gekannt, und man hatte ohne Zweifel gefühlt, dass eine Art von Ähnlichkeit zwischen beiden bestand. Aber wie war diese Ähnlichkeit zu erklären? Manchmal dachte man, das Lateinische

liefere den Schlüssel zur Bildung eines griechischen Wortes, manchmal schien das Griechische den geheimnisvollen Ursprung eines lateinischen Wortes zu verraten. Später, als man anfing, die alten germanischen Sprachen, wie das Gotische und Angelsächsische, und dazu noch die alten keltischen und slavischen Sprachen zu studieren, konnte man nicht umhin, eine gewisse Familienähnlichkeit unter ihnen allen zu gewahren. Aber wie es kam, dass eine solche Ähnlichkeit zwischen diesen Sprachen bestand, oder — was viel schwerer zu erklären ist — dass so durchgreifende Unterschiede zwischen ihnen bestanden, blieb ein Rätsel und gab Anlass zu den willkürlichsten Theorien, von denen die meisten, wie Ihnen bekannt ist, jeder wissenschaftlichen Grundlage entbehren. Sobald aber das Sanskrit in die Mitte dieser Sprachen eintrat, kam Licht und Wärme und gegenseitiges Erkennen. Alle hörten sie auf, sich fremd zu sein, jede trat freiwillig an ihre rechte Stelle. Das Sanskrit war die älteste Schwester von ihnen allen und konnte von mancherlei erzählen, was die anderen Mitglieder der Familie längst vergessen hatten. Aber auch die anderen Sprachen hatten jede ihre Geschichte zu erzählen, und aus allen ihren Geschichten mit einander ist ein Kapitel ein menschlichen Geistes zusammengestellt worden, welches in mancher Beziehung wichtiger für uns ist, als irgend eines der anderen Kapitel, das jüdische, das griechische, das lateinische oder das sächsische.

Der Prozess, durch welchen man in den Besitz jenes alten Kapitels der Geschichte kam, ist ein sehr einfacher. Nehmen Sie die Wörter, welche in derselben Form und mit derselben Bedeutung in allen sieben Zweigen der indogermanischen Familie vorkommen, und Sie haben in ihnen die unverfälschtesten und glaubwürdigsten Annalen, in denen Sie die Gedanken unserer wirklichen Vorfahren lesen können, ehe dieselben Hindus oder Perser oder Griechen oder Römer oder Kelten oder Germanen oder Slaven wurden. Einige von diesen alten Urkunden können freilich in einem oder dem anderen von den sieben Zweigen der indogermanischen Familie verloren sein; aber selbst in diesem Falle, wenn sie nur in sechs oder fünf oder

vier oder drei oder auch nur zwei ihrer ursprünglichen Zweige vorgefunden werden, bleibt die Wahrscheinlichkeit — wir müssten denn eine spätere historische Berührung zwischen den betreffenden Sprachen nachweisen können — dass diese Wörter vor der großen indogermanischen Sprachtrennung existierten. Finden wir im Sanskrit *agni* und im Lateinischen *ignis* beide in der Bedeutung Feuer, so dürfen wir sicher schließen, dass das Feuer den ungeteilten Indogermanen bekannt war, selbst wenn sonst nirgend eine Spur derselben Benennung für das Feuer vorhanden wäre. Und warum? Weil nichts darauf hindeutet, dass das Lateinische länger mit dem Sanskrit vereinigt blieb, als die übrigen arischen Sprachen, oder dass das Lateinische ein solches Wort aus dem Sanskrit hätte entlehnen können, nachdem diese beiden Sprachen einmal ihr Sonderleben angefangen hatten. Wir haben jedoch das litauische *ugnis* und das schottische *ingle*, um zu zeigen, dass die slavischen und möglicher Weise auch die germanischen Sprachen dasselbe Wort für Feuer kannten, wenn sie es auch zeitig durch andere Wörter ersetzten. Die Wörter sterben aus wie die anderen Dinge, und warum sie auf diesem Boden leben bleiben und auf jenem verwelken und umkommen, ist nicht immer leicht zu sagen. Was ist z. B. in allen romanischen Sprachen aus dem Worte *ignis* geworden? Es ist verwelkt und umgekommen, wahrscheinlich weil es nach Verlust seiner letzten unbetonten Silbe unbequem auszusprechen war; und ein anderes Wort, *focus*, welches im Lateinischen Feuerstelle, Herd, Altar bedeutete, ist an seine Stelle getreten.

Gesetzt wir wünschten zu wissen, ob die alten Indogermanen vor ihrer Trennung die Maus kannten, so brauchten wir nur die wichtigsten indogermanischen Wörterbücher zu befragen, und wir würden im Sanskrit *mûsh* finden, im Griechischen *μῦς*, im Altslavischen *myše*, im Althochdeutschen *mûs*, und dies würde uns in den Stand setzen zu sagen: Zu einer Zeit, die so fern von uns liegt, dass wir uns geneigt fühlen, sie lieber nach der indischen als nach unserer eigenen Chronologie zu messen, war die Maus bekannt, d. i. als eigene Species

benannt, aufgefasst und anerkannt, so dass sie mit keinem anderen Tiere verwechselt werden konnte.

Und wenn wir fragen wollten, ob der Feind der Maus, die Katze, zu derselben fernen Zeit bekannt war, würden wir berechtigt sein, mit einem entschiedenen Nein zu antworten. Die Katze heißt im Sanskrit mârgâra und vidâla. Im Griechischen und Lateinischen bedeuteten die Wörter, die gewöhnlich als die Namen der Katze angegeben werden, *γαλέη* und *αἴλουρος*, *mustella* und *feles*, ursprünglich nicht die zahme Katze, sondern das Wiesel oder den Marder. Der Name für die wirkliche Katze war im Griechischen *κάττα* und im Lateinischen *catus*, und diese Wörter haben die Benennungen für die Katze in allen germanischen, slavischen und keltischen Sprachen geliefert. Das Tier selbst kam, soviel wir bis jetzt wissen, aus Ägypten, wo es Jahrhunderte hindurch angebetet und gezähmt gewesen war; und da seine Ankunft vermutlich in das vierte Jahrhundert n. Chr. fällt, begreifen wir wohl, dass kein gemeinsamer Name für die Katze bestanden haben kann, als die Indogermanen sich trennten[15].

Auf diese Weise kann ein mehr oder weniger vollständiges Bild von dem Stande der Civilisation, welcher der indogermanischen Trennung vorherging, hergestellt werden, und ist hergestellt worden, wie ein Mosaikbild aus den Fragmenten alter Steine zusammengesetzt wird; und ich zweifle, ob wir bei der Zurückverfolgung der Geschichte des menschlichen Geistes je eine tiefere Schicht erreichen werden, als die, welche uns durch die konvergirenden Strahlen der verschiedenen indogermanischen Sprachen aufgedeckt wird.

Und dies ist nicht alles; denn selbst jene urindogermanische Sprache, wie sie aus den in Indien, Griechenland, Italien und Deutschland zerstreuten Trümmern wieder aufgebaut worden ist, bildet sicherlich das Resultat eines langen, langen Gedankenprozesses. Wir schrecken vor chronologischen Begrenzungen zurück, wenn wir in so ferne Lebensperioden blicken. Aber da wir schon 1500 v. Chr. das Sanskrit als eine vollkommene litterarische, vom Griechischen und Lateinischen total verschiedene

Sprache vorfinden, wo können dann jene Ströme des Sanskrit, Griechischen und Lateinischen zusammentreffen, wenn wir sie bis zu ihrer gemeinsamen Quelle zurückverfolgen? Und dann, wenn wir diesen mächtigen nationalen Strömen rückwärts gefolgt sind bis zu ihrem gemeinsamen Ausgangspunkt, selbst dann sieht jene gemeinsame Sprache wie ein Felsen aus, der Jahrtausende hindurch bespült und geglättet ist von der Ebbe und Flut des Gedankens. Wir finden in jener Sprache z. B. ein solches Compositum wie *asmi*, ich bin, griechisch *εἰμι*. Was würden andere Sprachen für eine so reine Vorstellung wie ich bin geben? Sie können sagen: ich stehe, oder ich lebe, oder ich wachse, oder ich wende mich; aber nur wenigen Sprachen ist die Fähigkeit verliehen zu sagen: ich bin. Uns scheint nichts natürlicher, als das Hilfsverbum ich bin; aber in Wirklichkeit hat kein Kunstwerk eine größere Arbeit erfordert als dieses Wörtchen ich bin. Und alle diese Arbeit liegt unter der Oberfläche der gemeinsamen indogermanischen Sprache. Es standen mancherlei Wege offen und wurden auch versucht, um zu einem solchen Compositum wie *asmi* und zu einer solchen Vorstellung wie ich bin zu gelangen. Aber alle wurden sie aufgegeben, und dieser allein blieb übrig und wurde für immer aufbewahrt in allen Sprachen und Dialekten der indogermanischen Familie. In *as-mi* ist *as* die Wurzel, und in dem Compositum *as-mi* ist die prädikative Wurzel *as*, sein, ausgesagt von *mi*, ich. Aber keine Sprache konnte jemals eine so leere, oder wenn Sie wollen, so allgemeine Wurzel wie *as*, sein, mit einem Male erzeugen. *As* bedeutete ursprünglich atmen, und davon haben wir *asu*, Atem, Geist, Leben, desgleichen *âs*, der Mund, lateinisch *ôs*, *ôris*. Durch beständige Abnutzung musste diese Wurzel *as*, athmen, erst jegliches Zeichen ihres ursprünglichen materiellen Charakters verlieren, ehe sie jenen rein abstrakten Sinn des Existirens ohne jede weitere Bestimmung annehmen konnte, welcher den höheren Operationen des Denkens denselben Dienst geleistet hat, den die Null, ebenfalls eine Erfindung des indischen Geistes, in der Arithmetik zu leisten hat. Wer will sagen, wie lange die Reibung gedauert hat,

welche *as*, atmen, in *as*, sein, verwandelte? Und selbst eine Wurzel *as*, atmen, war eine indogermanische, und nicht eine semitische oder turanische Wurzel. Sie besaß eine historische Individualität — sie war das Werk unserer Vorväter und bildet einen Faden, welcher uns in unseren Gedanken und Worten mit denjenigen verbindet, die zuerst für uns dachten, mit denjenigen, die zuerst für uns sprachen, und deren Gedanken und Worte noch von Menschen gedacht und gesprochen werden, die von jenen durch tausende, vielleicht durch hunderttausende von Jahren getrennt sind.

Dies nenne ich Geschichte im wahren Sinne des Wortes, und etwas in der That Wissenswertes und in weit höherem Grade Wissenswertes als die Hofklätschereien und Völkerschlächtereien, welche so viele Seiten unserer Geschichtshandbücher füllen. Und alle diese Studien sind erst in den Anfängen, und wer Lust hat in diesen ältesten historischen Archiven zu arbeiten, wird eine Fülle von Entdeckungen zu machen finden — und doch fragen die Leute, was es nützt, Sanskrit zu lernen?

Wir gewöhnen uns an alles, und hören auf, uns über das zu wundern, was unsere Väter aufgerüttelt und alle ihre herkömmlichen Begriffe wie ein Erdbeben umgeworfen haben würde. Heute lernt jedes Kind in der Schule, dass Englisch eine arische oder indogermanische Sprache ist, dass es zum germanischen Zweige gehört und dass dieser Zweig ebenso wie der italische, griechische, keltische, slavische, iranische und indische von demselben Stamme ausgehet, und dass sie zusammen die große arische oder indogermanische Sprachfamilie bilden.

Aber obgleich dies jetzt in unseren Elementarschulen gelehrt wird, war es vor funfzig Jahren in der That gleichsam die Eröffnung eines neuen Horizontes der geistigen Welt und die Verbreitung eines Gefühls der engsten Brüderlichkeit, welches bewirkte, dass wir uns zu Hause fühlten, wo wir zuvor Fremdlinge gewesen waren, und Millionen sogenannter Barbaren in unser eigenes Fleisch und Blut verwandelte. Dieselbe Sprache sprechen erzeugt eine engere Verbindung als dieselbe Milch

getrunken zu haben, und Sanskrit, die alte Sprache Indiens, ist wesentlich dieselbe Sprache wie Griechich, Lateinisch und Angelsächsisch. Dies ist eine Lection, welche wir ohne ein Studium der indischen Sprache und Litteratur niemals gelernt hätten, und wenn Indien uns weiter nichts gelehrt hätte, hätte es uns doch mehr gelehrt, als jemals irgend eine andere Sprache.

Es ist ganz unterhaltend, freilich auch belehrend, zu lesen, was von den Gelehrten und Philosophen geschrieben wurde, als dieses neue Licht zuerst über die Welt hinaufdämmerte. Sie wollten es nicht haben; sie wollten nicht glauben, dass irgend eine Stammesverwandtschaft zwischen dem Volke von Athen und Rom und den sogenannten Negern von Indien bestehen konnte. Die klassischen Gelehrten verspotteten diese Idee, und ich selbst erinnere mich noch, mit welcher Verachtung zu der Zeit, da ich in Leipzig Student war und Sanskrit zu studieren anfing, jede Bemerkung über Sanskrit oder vergleichende Grammatik von meinen Lehrern, Männern wie Gottfried Hermann, Haupt, Westermann, Stallbaum und anderen aufgenommen wurde. Niemand wurde eine zeitlang so vollständig niedergelacht wie Franz Bopp, als er zuerst seine vergleichende Grammatik des Sanskrit, Zend, Griechischen, Lateinischen und Gotischen veröffentlichte. Alle Hände waren gegen ihn erhoben, und wenn er bei der Vergleichung des Griechischen und Lateinischen mit dem Sanskrit, dem Gotischen, Keltischen, Slavischen oder Persischen zufällig einmal einen einzigen Accent falsch setzte, wollte das Hohngelächter derjenigen nicht enden, die nichts außer Griechisch und Lateinisch verstanden, und wahrscheinlich noch ihre griechischen Lexika nachschlugen, um ihrer Accente ganz sicher zu sein. Eher als dass er eine Verwandtschaft zwischen Hindus und Schotten zugab, wollte Dugald Stewart glauben, die ganze Sanskrit-Sprache und die ganze Sanskrit-Litteratur — man bedenke, eine Litteratur, die sich über dreitausend Jahre erstreckt, und umfangreicher ist als die alte Litteratur von Griechenland oder Rom — sei eine Fälschung jener hinterlistigen Priester, der Brahmanen. Ich erinnere mich

auch, dass als ich in Leipzig auf der Schule war — und es war eine sehr gute Schule, mit solchen Lehrern wie Nobbe, Forbiger, Funkhänel und Palm, dazu eine alte Schule, welche sich rühmen konnte, Leibniz unter ihren früheren Schülern gehabt zu haben — ich erinnere mich also, dass einer unserer Lehrer (Dr. Klee) uns an einem Nachmittage, als es zu heiß war eine ernste Arbeit anzufangen, erzählte, es gebe eine Sprache, die in Indien gesprochen werde und wesentlich dieselbe sei mit Griechisch und Lateinisch, ja mit Deutsch und Russisch. Anfangs dachten wir, es sei ein Scherz, aber als wir die Zahlwörter, Pronomina und Verba in parallelen Reihen griechisch, lateinisch und sanskrit an die schwarze Tafel geschrieben sahen, fühlten wir uns Thatsachen gegenübergestellt, denen wir uns zu beugen hatten. Alle unsere Ideen von Adam und Eva, und dem Paradiese — und dem Thurm von Babel, und Sem, Ham und Japhet, schienen sich um und um zu drehen, bis man zuletzt jene Bruchstücke aufsammelte und den Versuch machte, sich eine neue Welt aufzubauen und mit einem neuen historischen Bewusstsein zu leben.

Hier werden Sie sehen, weshalb ich eine gewisse Kenntnis von Indien als den wichtigen Theil einer liberalen oder historischen Erziehung betrachte. Der Vorstellungskreis der europäischen Menschen ist durch unsere Bekanntschaft mit Indien verändert und weit ausgedehnt worden, und wir wissen jetzt, dass wir etwas anderes sind, als wir dachten. Gesetzt die Amerikaner hätten infolge irgend einer Sintflut ihre englische Herkunft vergessen und fänden sich nach zwei oder dreitausend Jahren im Besitz einer Sprache und einer Reihe von Vorstellungen, welche sie bis zu einer bestimmten Zeit historisch zurückverfolgen könnten, welche aber zu jener Zeit gewissermaßen vom Himmel gefallen schienen, ohne dass es irgend eine Erklärung ihres Ursprunges und ihrer früheren Entwickelung gäbe: was würden sie sagen, wenn ihnen plötzlich die Existenz einer englischen Sprache und Litteratur geoffenbart würde, wie sie im siebzehnten Jahrhundert vorhanden waren, so dass alles, was früher beinahe wunderbar schien, seine Erklärung, und fast

jede Frage, die gestellt werden könnte, ihre Beantwortung fände! Nun, das ist ungefähr dasselbe, was die Entdeckung des Sanskrit für uns bedeutete. Sie hat unserem historischen Bewusstsein eine neue Periode hinzugefügt, und den Erinnerungen unserer Kindheit, welche für immer verschwunden schienen, neues Leben eingehaucht.

Was wir sonst auch immer gewesen sein mögen, es steht jetzt vollkommen fest, dass wir vor vielen tausend Jahren etwas gewesen sind, was sich noch nicht zu einem Engländer oder einem Sachsen oder einem Griechen oder einem Hindu entwickelt hatte, und doch die Keime des Charakters aller dieser Völker in sich enthielt. Ein seltsames Wesen, mögen Sie sagen. Ja, aber bei alledem ein sehr reales Wesen, und ein Vorfahr dazu, auf den wir lernen müssen stolz zu sein, und dies viel mehr, als wir es auf irgend einen unserer modernen Vorfahren, wie die Normannen, Sachsen, Kelten oder alle die anderen, sein dürfen.

Und dies ist noch nicht alles, was ein Studium des Sanskrit und der übrigen indogermanischen Sprachen für uns gethan hat. Es hat nicht nur unsere Anschauung über den Menschen erweitert und uns gelehrt, Millionen von Fremdlingen und Barbaren als Mitglieder einer Familie zu umfassen, sondern es hat der ganzen alten Geschichte des Menschen eine Realität verliehen, die sie zuvor nie besaß.

Wir sprechen und schreiben ein gutes Teil über Altertümer, und wenn wir in den Besitz einer griechischen Statue oder einer ägyptischen Sphinx oder eines babylonischen Stiers gelangen können, freut sich unser Herz, und wir bauen Museen größer als alle Königspaläste, um die Schätze der Vergangenheit aufzunehmen. Und ganz mit Recht. Aber wissen Sie denn, dass jeder von uns etwas besitzt, was das reichste und wunderbarste Museum von Altertümern genannt werden kann, älter als alle Statuen, Sphinxe oder Stiere? Und wo? Nun, in unserer eigenen Sprache. Wenn ich solche Wörter gebrauche wie Vater oder Mutter, Herz oder Thräne, eins, zwei, drei, hier und dort, hantiere ich mit Münzen oder Marken, welche

im Umlauf waren, ehe es noch eine einzige griechische Statue, einen einzigen babylonischen Stier, eine einzige ägyptische Sphinx gab. Ja, jeder von uns trägt das reichste und wunderbarste Museum von Altertümern mit sich herum, und wenn er nur weiß, wie er mit diesen Schätzen umzugehen hat, wie er sie reiben und glätten muss, ehe sie ihm wieder ihr Gepräge zeigen, wie sie anzuordnen und zu lesen sind: so werden sie ihm Wunder verkünden, die wunderbarer sind als alle Hieroglyphen und Keilinschriften zusammen. Die Geschichten, welche sie uns erzählt haben, fangen jetzt an, alte Geschichten zu werden. Viele von Ihnen haben sie zuvor gehört. Aber diese Geschichten dürfen nicht aufhören Wunder zu sein, wie so viele Dinge aufhören Wunder zu sein, weil sie sich tagtäglich ereignen. Und denken Sie nicht, dass nichts für Sie zu thun übrig gelassen ist. Noch harren mehr Wunder in der Sprache ihrer Entdeckung, als uns jemals erschlossen sind; ja es giebt kein wie auch immer gewöhnliches Wort, — Sie müssen es nur aus einander zu nehmen verstehen, denn es ist ein geschickt gearbeitetes Kunstwerk, das vor tausenden von Jahren von dem geschicktesten aller Künstler, dem menschlichen Geiste, zusammengefügt ist — welches nicht Ihre Aufmerksamkeit und Verwunderung in höherem Grade herausfordern wird, als irgend ein Kapitel aus Tausend und Eine Nacht.

Aber ich darf mich nicht von meinem eigentlichen Gegenstande abziehen lassen. Ich möchte es Ihnen nur von vornherein nachdrücklich einprägen, dass die Resultate der Sprachwissenschaft, welche ohne die Hülfe des Sanskrit niemals erreicht worden wären, ein wesentliches Element von dem bilden, was wir eine liberale, d. i. eine historische Bildung nennen, eine Bildung, welche den Menschen fähig macht, sich zu orientieren, d. h. seinen Osten, seinen wahren Osten zu finden, und so seine wirkliche Stellung in der Welt zu bestimmen, den Hafen zu erkennen, aus dem der Mensch ausgefahren ist, den Kurs, welchen er genommen, und den Hafen, nach welchem er zu steuern hat.

Wir alle kommen vom Osten; alles das, war wir am meisten

schätzen, ist vom Osten zu uns gekommen, und bei einer Fahrt nach dem Osten sollten nicht nur diejenigen, welche eine orientalische Bildung empfangen haben, sondern jeder, der die Vorteile einer liberalen, d. h. historischen Erziehung genossen hat, fühlen, dass er nach seiner »alten Heimat« geht, die voll ist von Erinnerungen, wenn er sie nur zu lesen vermag.

Anmerkungen.

[[1] Vgl. Haeckel »Indische Reisebriefe«. II. Aufl. Berlin 1884. C. C.]

[2] Plinius (VI, 26) erzählt uns, dass zu seiner Zeit der jährliche Abfluss von ungemünztem Gold und Silber nach Indien als Tauschmittel für seine schätzbaren Produkte die ungeheure Höhe von »fünfhundertfunfzig Millionen Sestertien« erreichte. Siehe E. Thomas, The Indian Balhará, p. 13.

[3] Cunningham, im Journal of the Asiatic Society of Bengal, 1881, p. 184. [4] Siehe J. A. S. B., 1883, p. 55. [5] Siehe Exkurs A.

[6] Vgl. Selected Essays, vol. I, p. 500, »The Migration of Fables«.

[7] Cratylus, 411 A: »Doch da ich die Löwenhaut angelegt habe, darf ich nicht schwachherzig sein.« Dies kann sich jedoch möglicherweise auf Herkules beziehen, und nicht auf die Fabel vom Esel in der Löwen- oder Tigerhaut. Im Hitopadesa wird ein beinahe verhungerter Esel von seinem Herrn in ein Kornfeld geschickt, um dort zu weiden. Um ihn zu schützen, bedeckt er ihn mit einem Tigerfell. Alles geht gut, bis ein Wächter herankommt, welcher sich unter seinem grauen Rock versteckt und den Tiger erschießen will. Der Esel, in der Meinung, es sei eine graue Eselin, fängt an zu schreien und wird getötet. Über eine ähnliche Fabel im Aesop siehe Benfey, Pantschatantra, vol. I, p. 463; M. M. Selected Essays, vol. I, p. 513.

[8] Siehe Fragmenta Comic. (Didot), p. 302; Benfey, l. c. vol. I, p. 374.

[9] Lectures on the Science of Language, vol. I, p. 231 [deutsche Ausg. I, 169]. [10] I. Könige 3, 25.

[11] Vgl. einige ausgezeichnete Bemerkungen über diesen Gegenstand bei Rhys Davids, Buddhist Birth Stories, vol. I, pp. XIII und XLIV. Der treffliche Gelehrte giebt eine andere Fassung der Geschichte nach einer singhalesischen Übersetzung des *G*âtaka, welche aus dem vierzehnten Jahrhundert stammt, und spricht die Hoffnung aus, dass Dr. Fausböll das Pâli-Original bald herausgeben wird.

[12] Siehe Cunningham, J. A. S. B., 1881, pp. 162—168.

[13] Sîm, das persische Wort für Silber, hat auch die Bedeutung ein Dreizehntel, siehe Cunningham, l. c. p. 165.

[[14] Man darf wohl sagen, dass das Sanskrit das Flexionsgut, das Griechische den Lautstand des Urindogermanischen am treusten erhalten hat. C. C.] [15] Siehe Exkurs B.

Wahrheitssinn der Hindus.

Zweite Vorlesung.

In meiner ersten Vorlesung habe ich mich bemüht, das Vorurteil zu beseitigen, dass alles in Indien seltsam und von dem geistigen Leben, an welches wir in England gewöhnt sind, so verschieden ist, dass die zwanzig oder fünfundzwanzig Jahre, die ein Civilbeamter im Osten zuzubringen hat, ihm oft wie eine Art von Verbannung vorkommen, die er ertragen muss so gut er kann, die ihn aber vollständig von allen jenen höheren Bestrebungen trennt, welche das Leben in der Heimat angenehm machen. Dies braucht nicht so zu sein und darf nicht so sein, wenn man erst einmal klar gesehen hat, wie fast ein jedes von den höheren Interessen, welche das Leben hier in England lebenswert machen, ein ebenso ausgedehntes Feld in Indien wie in England findet.

Heute werde ich mit einem anderen Vorurteile zu kämpfen haben, welches sogar noch schädlicher ist, da es eine Art von eisiger Schranke zwischen den Hindus und ihren Herrschern bildet, und alles, was einem Gefühle treuer Kameradschaft zwischen beiden gleich käme, vollkommen unmöglich macht.

Dies Vorurteil liegt darin, dass wir auf unseren Aufenthalt in Indien als eine Art von moralischer Verbannung blicken, und die Hindus für eine niedriger stehende Rasse ansehen, welche in ihrem moralischen Charakter total verschieden von uns ist, besonders aber in dem, was geradezu die Grundlage des englischen Charakters bildet, in der Wahrheitsliebe.

Jene Anklage der Unwahrhaftigkeit ist so oft wiederholt worden und wird jetzt so allgemein angenommen, dass der Versuch gegen sie anzukämpfen beinahe eines Don Quixote würdig erscheint.

Ich kann mir kaum irgend etwas denken, was man mit Sicherheit von allen Bewohnern Indiens aussagen könnte, und ich gestehe, dass ich immer ein gelindes nervöses Zittern empfinde, wenn ich einen Satz lese, der mit den Worten anfängt: »Das indische Volk«, oder »Alle Brahmanen«, oder »Alle Budhisten«. Was dann folgt, ist fast regelmäßig falsch. Es ist ein größerer Unterschied zwischen einem Afghanen, einem Sikh, einem Hindustaner, einem Bengalesen und einem Draviden, als zwischen einem Engländer, einem Franzosen, einem Deutschen und einem Russen — und doch werden sie alle als Hindus klassificiert und sollen demselben allgemeinen Verdammungsurteil anheimfallen.

Gestatten Sie mir Ihnen vorzulesen, was Sir John Malcolm über die Charakterverschiedenheit sagt, welche von einem jeden, der Augen hat zu beobachten, unter den verschiedenen Rassen beobachtet werden kann, die wir samt und sonders Hindus nennen und samt und sonders als Hindus verdammen. Nachdem er die Bewohner von Bengalen als schwach an Körper und furchtsam an Geist, und die unterhalb Calcutta als die sowohl an Charakter als an äußerer Erscheinung unter unseren indischen Unterthanen am tiefsten stehenden beschrieben hat, fährt er fort[1]: »Aber von dem Augenblick an, wo man den Distrikt von Behar betritt, sind die Hindus im Allgemeinen eine Menschenrasse, die sich ebensowohl durch ihre hohe Statur und ihren kräftigen Körperbau als durch einige der schönsten Eigenschaften des Geistes auszeichnet. Sie sind tapfer, edel, menschlich, und ihre Wahrheitsliebe ist ebenso augenfällig wie ihr Mut.«

Doch wenn ich mich verpflichtet fühle, gegen den unbedingten Tadel zu protestieren, mit welchem das indische Volk vom Himâlaya bis Ceylon überhäuft worden ist, glauben Sie nicht, dass es darum mein Wunsch oder meine Absicht sei, ein ideales Bild von Indien zu zeichnen, und mit Hinweglassung

aller finsteren Schatten. Ihnen nichts als »Lieblichkeit und Licht« zu geben. Da ich niemals selbst in Indien gewesen bin, kann ich für mich nur das Recht und die Pflicht eines jeden Geschichtsschreibers beanspruchen, nämlich das Recht, soviel Material als möglich zu sammeln, und die Pflicht, dasselbe nach den anerkannten Regeln der historischen Kritik zu sichten. Meine Hauptquellen für die Erkenntnis des Nationalcharakters der Inder in alten Zeiten werden die Werke der griechischen Schriftsteller und die Litteratur der alten Inder selbst bilden. Für spätere Zeiten müssen wir uns auf die Angaben der verschiedenen Eroberer Indiens verlassen, welche nicht immer die mildesten Beurteiler derjenigen sind, die zu beherrschen ihnen schwerer fallen mag, als zu besiegen. Für das letzte Jahrhundert bis auf die Gegenwart werde ich teils an die Autorität derjenigen appellieren, welche nach einem thätigen Leben in Indien und unter den Indern ihre Erfahrungen zu unserem Nutzen veröffentlicht haben, teils an das Zeugnis einer Anzahl von ausgezeichneten Civilbeamten, und nicht minder von achtbaren Indern, deren persönliche Bekanntschaft ich in England, Frankreich und Deutschland genossen habe.

Da ich mich vorzugsweise an diejenigen zu wenden habe, welche in Zukunft selbst die Herrscher und Regierer in Indien sein werden, erlauben Sie mir, mit den Ansichten zu beginnen, welche sich einige der ausgezeichnetsten und, ich glaube, der einsichtsvollsten unter den indischen Civilbeamten der Vergangenheit, über den Punkt, den wir heute verhandeln, nämlich die Wahrheitsliebe oder den Mangel an Wahrheitsliebe unter den Hindus, gebildet und mit Bedacht ausgesprochen haben.

Ich habe den verstorbenen Wilson, unseren ehemaligen Professor des Sanskrit zu Oxford, lange Jahre gekannt und oft mit tiefem Interesse seinen Erinnerungen aus Indien gelauscht.

Lassen Sie sich vorlesen, was er, Professor Wilson, von seinen einheimischen Freunden, Gefährten und Dienern sagt[2]:

»Ich lebte, sowohl notgedrungen als aus freier Wahl, sehr viel unter den Hindus, und hatte Gelegenheit, mit denselben in

mancherlei Lagen bekannt zu werden, die eine größere Vielseitigkeit der Beobachtung darboten, als sie gewöhnlich Europäern zu teil wird. In der Münze von Calcutta z. B. war ich in täglichem persönlichen Verkehr mit einer großen Anzahl von Handwerkern, Mechanikern und Tagelöhnern, und habe unter denselben stets Lust und Liebe zur Arbeit, Freundlichkeit und Gefälligkeit gegen ihre Vorgesetzten, sowie Bereitschaft gefunden, sich jeder Mühe zu unterziehen, die von ihnen verlangt wurde: Trunk, Unordnung und Widersetzlichkeit kamen unter ihnen nicht vor. Es wäre unwahr, wollte ich sagen, dass es keine Unredlichkeit unter ihnen gab, aber sie war verhältnismäßig selten, ohne Ausnahme geringfügiger Natur, und lange nicht so beunruhigend als die, gegen welche man in den Münzen anderer Länder Vorsichtsmaßregeln ergreifen muss. Die Leute zeigten ein erhebliches Geschick und bereitwillige Gelehrigkeit. Es gab unter ihnen keine unterwürfige Kriecherei, wohl aber die höchste Offenheit, und ich möchte sagen, dass dies einer der häufigsten Züge des indischen Charakters ist, wo Vertrauen ohne Furcht herrscht. Das Volk braucht nur der Stimmung und des guten Willens seiner Vorgesetzten sicher zu sein, und Zurückhaltung und Schüchternheit haben ein Ende, ohne dass der Respekt im mindesten darunter leidet.«

Dann kommt er auf die vielgescholtenen indischen Pandits zu sprechen und sagt: »Die Studien, welche meine Muße beschäftigten, brachten mich mit den Männern der Wissenschaft in Berührung, und bei ihnen fand ich dieselben Tugenden: Fleiß, Einsicht, Heiterkeit, Freimut, und andere Eigenschaften, die ihrem Berufe eigentümlich sind. Ein sehr allgemeiner Charakterzug dieser Leute, und der Hindus insbesondere, war eine wahrhaft kindliche Einfalt und eine gänzliche Unbekanntschaft mit den Geschäften und Formen des Lebens. Wo dieser Zug verloren war, war es hauptsächlich bei denjenigen, welche lange mit den Europäern vertraut gewesen waren. Unter den Pandits oder den gelehrten Hindus herrschte große Unwissenheit und große Furcht vor dem europäischen Charakter. Es findet in der That nur ein sehr geringer Verkehr zwischen den

Europäern und den gelehrten Hindus statt, und es ist daher nicht zu verwundern, dass gegenseitige Missverständnisse vorkommen.«

Indem er zuletzt von den höheren Klassen in Calcutta und an anderen Orten redet, sagt Professor Wilson, dass er unter denselben »gebildete Manieren, klaren und umfassenden Verstand, Empfindungsfeinheit und Unabhängigkeit der Grundsätze gefunden habe, welche sie in jedem Lande der Welt zu wohlerzogenen Menschen gestempelt hätte«. »Mit einigen von dieser Klasse«, fährt er fort, »schloss ich Freundschaften, welche, wie ich hoffe, bis an das Ende meines Lebens dauern werden.«

Ich habe Professor Wilson oft in den nämlichen, ja sogar in stärkeren Ausdrücken von seinen Freunden in Indien sprechen hören, und seine Korrespondenz mit Ram Comul Sen, dem Großvater von Keshub Chunder Sen, einem sehr orthodoxen, um nicht zu sagen bigotten Hindu, welche neuerdings herausgegeben worden ist, zeigt uns, in welchem vertrauten Verhältnis Engländer und Hindus leben können, wenn nur die ersten Schritte dazu auf englischer Seite gemacht werden.

Es giebt noch einen Professor des Sanskrit, auf welchen Ihre Universität wohl stolz sein darf, und welcher über diesen Gegenstand mit weit größerem Rechte sprechen könnte, als ich es kann. Er wird Ihnen auch sagen, und hat Ihnen ohne Zweifel oft gesagt, dass wenn Sie sich nur nach Freunden unter den Hindus umsehen wollen, Sie solche finden werden und ihnen trauen dürfen.

Es giebt ein Buch, welches ich seit langen Jahren zu empfehlen pflege, und ein anderes, vor welchem ich die Kandidaten des indischen Civildienstes, die ich in Oxford treffe, immer gewarnt habe, und ich glaube, sowohl mein Rat als auch meine Warnung haben in verschiedenen Fällen die besten Früchte getragen. Das Buch, welches ich für höchst schädlich ansehe, ja welches nach meiner Ansicht das größte Unheil, welches Indien widerfahren ist, zum Teil mit verschuldet hat, ist Mill's History of British India [3], selbst wenn das darin enthaltene Gift an den Anmerkungen des Professor Wilson ein Gegenmittel

findet. Das Buch, das ich empfehle, und von dem ich wünschte, dass es, um allgemeiner zugänglich zu werden, in einer billigeren Form veröffentlicht werden möchte, ist Colonel Sleeman's Rambles and Recollections of an Indian Official, herausgegeben 1844, aber ursprünglich geschrieben von 1835—1836.

Mill's Geschichte kennen Sie ohne Zweifel alle, besonders aber die Kandidaten für den indischen Civildienst, denen sie, wie ich sagen zu müssen bedauere, zur Lektüre empfohlen wird, und die darin geprüft werden. Um aber meine nachdrückliche Verurteilung zu begründen, werde ich einige Proben daraus geben müssen:

Mill folgt in seiner Beurteilung des Charakters der Hindus namentlich Dubois, einem französischen Missionär, und Orme und Buchanan, Tennant und Ward, lauter weder sehr kompetenten noch sehr vorurteilslosen Richtern. Mill[4] jedoch liest aus ihren Werken alles dasjenige aus, was am ungünstigsten ist, und übergeht die Einschränkungen, welche selbst diese Schriftsteller bei ihrer allgemeinen Verurteilung der Hindus sich verpflichtet fühlen zu machen. Er citirt z. B. als ernst, was man im Scherze[5] gesagt hat, nämlich dass »ein Brahmane ein Ameisennest von Lug und Betrug ist«. Nächst der Anklage auf Unwahrheit wirft Mill den Hindus ihre von ihm sogenannte Prozesssucht vor. Er schreibt[6]: »So oft ihnen der Mut fehlt, eine kühnere Befriedigung ihres Hasses und ihrer Rachsucht zu suchen, findet ihre Bosheit einen Ableiter in dem Kanal der Prozessführung.« Wenn man nicht, wie Mill, unehrenhafte Motive unterlegt, kann man dieselbe Thatsache in folgender ganz verschiedener Weise ausdrücken: »So oft ihr Gewissen und ihre Achtung vor dem Gesetz sie davon abhalten, eine kühnere Befriedigung ihres Hasses und ihrer Rachsucht zu suchen, d. h. nach Dolch oder Gift zu greifen, führt sie ihr Vertrauen auf die englische Gerechtigkeit dazu, an unsere Gerichtshöfe zu appellieren.« Dr. Robertson scheint in seinen Historical Disquisitions concerning India[7] die streitsüchtige Spitzfindigkeit der Hindus eher für ein Zeichen von hoher Bildung als von Barbarei angesehen zu haben; aber er wird von Mill scharf zurechtgewiesen, welcher ihm sagt, dass

»diese Spitzfindigkeit nirgends höher auf die Spitze getrieben werde, als unter den wildesten Irländern«. Dass Gerichtshöfe wie die englischen, bei denen ein Urteilsspruch nicht, wie früher bei den mohammedanischen, durch Geschenke und Bestechungen zu erlangen war, von vornherein viel Anziehungskraft für die Hindus besaß, darf uns nicht überraschen. Aber ist es wirklich wahr, dass die Hindus streitsüchtiger sind als andere Völker? Wenn wir Sir Thomas Munro, den ausgezeichneten Gouverneur von Madras, befragen, sagt er uns ausdrücklich[8]: »Ich habe reiche Gelegenheit gehabt, die Hindus in jeder Lage zu beobachten, und ich kann versichern, dass sie nicht streitsüchtig sind[9].«

Aber Mill geht noch weiter, und an einer Stelle versichert er wirklich seinen Lesern[10], dass »ein Brahmane einen Menschen töten darf, sobald es ihm beliebt«. In der That, er schildert die Hindus als eine so ungeheuerliche, aus allen Lastern zusammengesetzte Masse, dass wie Colonel Vans Kennedy[11] bemerkte, die Gesellschaft nicht hätte zusammenhalten können, wenn sie wirklich nur aus so verworfenem Gesindel bestanden hätte. Auch scheint er die volle Tragweite seiner Bemerkungen nicht zu sehen. Dürfte ein Brahmane, wie Mill sagt, einen Menschen töten, sobald es ihm beliebt, so würde es sicherlich das stärkste Zeugnis zu ihren Gunsten sein, dass sie kaum jemals von diesem Privilegium Gebrauch machen, um nichts von der Thatsache zu sagen — denn es ist eine Thatsache — dass nach der Statistik die Zahl der Todesurteile in England eins auf 10,000, in Bengalen[12] aber nur eins auf eine Million beträgt.

Sleeman's Rambles sind weniger bekannt als sie es verdienen. Um Ihnen eine Vorstellung von dem Manne zu geben, muss ich Ihnen einige Auszüge aus dem Buche vorlesen.

Seine Skizzen sind ursprünglich an seine Schwester gerichtet; er schreibt also an diese:

»Meine liebe Schwester,

Wenn jemand Deine Landsleute in Indien fragte, was während ihres dortigen Aufenthaltes wohl die größte Quelle ihres Vergnügens gewesen sei, würden vielleicht neun unter zehn

sagen, die Briefe, welche sie von ihren Schwestern zu Hause empfangen. —— Und während diese auf solche Weise soviel zu unserem Glücke beitragen, haben sie ohne Zweifel die Absicht, uns zu besseren Weltbürgern und Regierungsbeamten zu machen, als wir sonst sein würden; denn in unserem »Kampfe durchs Leben« in Indien haben wir alle mehr oder weniger ein Auge auf die Billigung derjenigen Kreise gerichtet, welche unsere gütigen Schwestern darstellen, — die daher in dem erhabenen Lichte einer schätzbaren Gattung von unbezahlten Beamten der indischen Regierung betrachtet werden können.«

Er fährt dann in einem ernsteren Tone fort:

»Einer Sache bitte ich Dich versichert zu sein: dass ich niemals meiner Phantasie habe die Zügel schießen lassen, weder in der Erzählung, noch in den Erinnerungen oder den Unterhaltungen. Was ich auf das Zeugnis anderer hin erzähle, halte ich für wahr, und was ich auf mein eigenes hin erzähle, darauf kannst Du Dich verlassen, dass es wahr ist.«

Als er im Jahre 1844 seine Bände dem Publikum vorlegt, drückt er die Hoffnung aus, »sie mögen dazu beitragen, das Volk von Indien denjenigen unserer Landsleute, welche ihr Schicksal unter dasselbe verschlagen hat, besser verständlich zu machen, und diesen freundlichere Gefühle gegen jene einzuflößen.«

Sie werden fragen, weshalb ich Sleeman für einen so zuverlässigen Gewährsmann rücksichtlich des indischen Charakters halte, für einen zuverlässigeren z. B. als selbst einen so genauen und vorurteilslosen Beobachter wie Wilson. Meine Antwort ist — weil Wilson hauptsächlich in Calcutta lebte, während Sleeman Indien sah, wo man allein das wahre Indien sehen kann, nämlich in den Dorfgemeinden. Lange Jahre war er als Commissionär bei der Unterdrückung der Thuggs beschäftigt. Die Thuggs waren handwerksmäßige Mörder, welche ihre Mordthaten unter einer Art von religiösem Deckmantel begingen. Sie waren ursprünglich »sämtlich Mohammedaner, aber seit langer Zeit waren Mohammedaner und Hindus ohne Unterschied in den Banden vereinigt, so jedoch dass die erstere Klasse noch überwog[13].«

Um diese Banden einzufangen, musste Sleeman beständig unter dem Landvolk leben, das Vertrauen der Leute gewinnen, und ihre guten sowie ihre schlechten Charakterseiten beobachten.

Das nun, worauf Sleeman fortwährend besteht, ist der Umstand, dass niemand die Inder kennt, der sie nicht in ihren Dorfgemeinden oder Kommunen kennt. Es ist jenes Dorfleben, welches in Indien mehr als in irgend einem anderen Lande dem Charakter der Einwohner sein besonderes Gepräge aufgedrückt hat. Wenn wir in der indischen Geschichte soviel von Königen und Kaisern, von râ*g*ahs und mahârâ*g*ahs hören, sind wir geneigt uns Indien als eine orientalische Monarchie zu denken, regiert von einer Centralmacht und ohne jede Spur jener Selbstverwaltung welche den Stolz Englands bildet. Aber diejenigen, welche das politische Leben Indiens am sorgfältigsten studiert haben, sagen Ihnen gerade das Gegenteil.

Die politische Einheit oder die sociale Zelle war in Indien stets und ist trotz wiederholter fremder Eroberungen noch immer die Dorfgemeinde. Mehrere von diesen politischen Einheiten verbinden sich gelegentlich oder werden gelegentlich zu gemeinsamen Zwecken verbunden, welche Verbindung dann grâma*g*âla genannt wird; aber jede ist in sich selbst abgeschlossen. Wenn wir in den Gesetzen Manu's[14] von Beamten lesen, die ernannt sind, um über zehn, zwanzig, hundert oder tausend von diesen Dörfern zu regieren, so bedeutet dies nichts mehr, als dass jene für die Einsammlung der Steuern und im Allgemeinen für die gute Aufführung dieser Dörfer verantwortlich waren. Und wenn wir in späteren Zeiten von Kreisen von 84 Dörfern, den sogenannten Chourasees (*K*aturasîti)[15] und von 360 Dörfern hören, so scheint dies sich nur auf fiskalische Einrichtungen zu beziehen. Für den gewöhnlichen Hindu, ich meine für neunundneunzig Menschen unter hundert, war das Dorf seine Welt, und die Sphäre der öffentlichen Meinung mit ihrem segensreichen Einfluss auf den Einzelnen ging selten über den Horizont seines Dorfes hinaus[16].

Sleeman war einer der ersten, welche die Aufmerksamkeit

auf die Existenz dieser Dorfgemeinden in Indien und auf die Wichtigkeit derselben für die socialen Einrichtungen des ganzen Landes in alten wie in neuen Zeiten lenkten; und wenn diese auch seitdem durch die Schriften des Sir Henry Maine weit bekannter und berühmter geworden sind, ist es doch unterhaltend und belehrend, Sleeman's Bericht zu lesen. Er schreibt als reiner Beobachter, und noch unbeeinflusst durch irgend welche Theorie über die Entwickelung des frühesten socialen oder politischen Lebens unter den indogermanischen Völkern im Allgemeinen.

Ich will nicht sagen, dass Sleeman der erste war, welcher auf die handgreifliche Thatsache hinwies, dass ganz Indien in Dorfgüter aufgeteilt ist. Selbst ein so früher Beobachter wie Megasthenes[17] scheint dasselbe bemerkt zu haben, wenn er sagt, dass »in Indien die Familienväter mit ihren Weibern und Kindern auf dem Lande leben und es durchaus vermeiden, in die Stadt zu gehen.« Was Sleeman aber zuerst hervorhob, war der Umstand, dass alle angeborenen Tugenden der Hindus mit dem Dorfleben innig verbunden sind.

Jenes Dorfleben jedoch ist natürlich den englischen Beamten am wenigsten bekannt; ja die bloße Gegenwart eines englischen Beamten soll oft hinreichend sein, jene angeborenen Tugenden zu verscheuchen, welche sowohl das Privatleben als die öffentliche Handhabung von Recht und Billigkeit in einem indischen Dorfe auszeichnen[18]. Man nehme einen Mann aus seiner Dorfgemeinde heraus, und jeder gesellschaftliche Zwang hört für ihn auf. Er ist nicht mehr in seinem Element, und wenn er in Versuchung kommt, wird er sich wahrscheinlich eher vergehen, als den Überlieferungen seines Heimatslebens folgen. Selbst zwischen Dorf und Dorf werden die üblichen Verbote der öffentlichen Moral nicht immer anerkannt. Was zu Hause Diebstahl oder Raub genannt werden würde, heißt glücklicher Streifzug oder Eroberung, wenn es gegen fremde Dörfer gerichtet ist, und was im Privatleben Falschheit oder Betrug sein würde, erhält die ehrenvolle Benennung Klugheit oder Berechnung, wenn es gegen Fremde gelingt. Andererseits

bezogen sich die Regeln der Gastfreundschaft nur auf die Bewohner anderer Dörfer, und jemand aus demselben Dorfe könnte für sich niemals das Recht eines Atithi[19] oder eines Gastes in Anspruch nehmen.

Lassen Sie uns nun hören, was Sleeman von dem moralischen Charakter der Mitglieder dieser Dorfgemeinden[20] erzählt, und lassen Sie uns nicht vergessen, dass der Commissionär zur Unterdrückung der Thuggs reiche Gelegenheit hatte, sowohl die dunkeln wie die hellen Seiten des indischen Charakters zu sehen.

Er versichert uns, dass Falschheit und Lüge zwischen Dorfgenossen beinahe unbekannt sind. Indem er von einigen Stämmen, die zu den wildesten gehören, z. B. den Gonds, spricht, behauptet er, dass nichts dieselben dazu bewegen könnte, eine Lüge zu sagen, wenn sie sich auch nichts daraus machen würden, eine Herde Vieh von einer benachbarten Flur zu stehlen.

Von diesen Leuten könnte man vielleicht sagen, dass sie den Wert einer Lüge noch nicht erkannt haben; aber selbst eine so glückselige Unwissenheit muss in dem Charakter eines Volkes mitzählen. Allein ich führe hier nicht das Wort für die Gonds oder die Bhils oder die Santhals und andere nichtarische Stämme. Ich rede von den arischen und mehr oder weniger civilisirten Bewohnern Indiens. Wo nun unter diesen die Rechte, Pflichten und Interessen in demselben Dorfe auf einander stoßen, scheint die öffentliche Meinung in ihrem beschränkten Kreise stark genug, selbst einen böswilligen Menschen von einer Lüge zurückzuschrecken. Die Furcht vor den Göttern hat auch noch nicht ihre Macht verloren[21]. In den meisten Dörfern giebt es einen heiligen Baum, einen Feigenbaum (Ficus Indica), und die Götter sollen ihre Freude daran haben, unter seinen Blättern zu sitzen und dem Rauschen derselben zuzuhören. Der Zeuge nimmt eins von diesen Blättern in die Hand und ruft den Gott an, der über ihm sitzt, ihn oder seine Lieben zu zermalmen, wie er das Blatt in seiner Hand zermalmt, wenn er etwas anderes als die Wahrheit spricht. Er

pflückt dann das Blatt ab und zerdrückt es, und sagt aus, was er zu sagen hat.

Der Feigenbaum ist nach dem Volksglauben der Aufenthalt eines Hindugottes, während der große Baumwollenbaum, namentlich unter den wilderen Stämmen, als Sitz der lokalen Gottheiten gilt, welche um so schrecklicher sind, als ihnen nur die Aufsicht über einen kleinen Flecken zukommt. In ihren Puncháyets, erzählt Sleeman, geben die Leute gewohnheitsmäßig und in andächtiger Weise der Wahrheit die Ehre; »ich habe Hunderte von Fällen vor mir gehabt,« sagt er, »in welchen das Eigentum, die Freiheit, und das Leben eines Mannes von einer Lüge abhing, und er weigerte sich, sie auszusprechen.«

Können viele englische Richter dasselbe sagen?

In ihren eigenen Gerichten, unter dem Feigenbaum oder dem Baumwollenbaum, that die Einbildungskraft gewöhnlich das, was nach dem Glauben die Götter thaten, die als Vorsitzende bei diesen Gerichten gedacht wurden. Sagte der Zeuge eine Lüge, so glaubte er, dass der Gott, der auf seinem Blätterthrone saß und die Herzen der Menschen prüfte, es wissen musste, und von dem Augenblick an kannte er keine Ruhe, er war immer in Furcht vor der Rache des Gottes. Traf ihn oder die Seinigen irgend ein Unfall, so wurde er der beleidigten Gottheit zugeschrieben, und traf ihn kein Unfall, so wurde durch seine eigene verstörte Phantasie etwas Böses herbeigeführt[22]. Es war ein vortrefflicher Aberglaube, eingeschärft in den alten Gesetzbüchern, dass die Vorfahren auf die Aussage eines Zeugen achteten, weil sie selbst, je nachdem dieselbe wahr oder falsch war, in den Himmel oder in die Hölle kommen würden[23].

Erlauben Sie mir, Ihnen den Auszug aus einer Unterhaltung zwischen einem englischen Official und einem einheimischen Gerichtsbeamten vorzulesen, wie sie von Sleeman berichtet wird. Der einheimische Jurist wurde gefragt, was nach seiner Ansicht die Wirkung einer Gesetzesakte sein würde, welche den Eid auf den Koran oder das Gangeswasser abschaffte und durch eine feierliche Erklärung ersetzte, die im Namen Gottes zu machen und unter denselben Strafandrohungen

abzugeben wäre, als ob der Zeuge den Koran oder Gangeswasser in der Hand hätte.

»Ich praktiziere dreißig Jahre an den Gerichtshöfen«, sagte der Eingeborene, »und habe während dieser Zeit nur drei Arten von Zeugen kennen gelernt, von welchen zwei durch eine solche Akte gerade so bleiben würden, wie sie sind, während die dritte durch dieselbe von einem sehr heilsamen Zwange befreit werden dürfte.«

»Und bitte, welches sind die drei Klassen, in welche Sie die Zeugen an unseren Gerichtshöfen einteilen?«

»Erstens diejenigen, welche immer die Wahrheit sagen, ob man sie auffordert, dies in Form eines Eides zu thun, oder nicht.«

»Halten Sie diese Klasse für zahlreich?«

»Ja, ich denke; und ich habe viele darunter gefunden, welche nichts auf der Erde von der Wahrheit abbringen konnte. Man mochte thun was man wollte, man konnte sie weder durch Einschüchterung, noch durch Bestechung zu einer überlegten Unwahrheit verleiten. — Die zweite Klasse besteht aus solchen, die nicht zögern werden, eine Lüge zu sagen, wenn sie einen Grund dazu haben und durch keinen Eid in Schranken gehalten werden. Bei der Ableistung eines Eides fürchten sie sich vor zwei Dingen, vor dem Zorn Gottes und dem Vorwurf der Menschen. — Erst vor drei Tagen verlangte ich von einer vornehmen Dame eine Vollmacht als Advokat, um sie in einer vor dem Gerichtshofe in dieser Stadt anhängigen Sache vertreten zu können. Sie wurde mir von dem Bruder der Dame gegeben, und zwei Zeugen kamen, um zu erklären, dass jene sie mir gegeben habe. »»Wohlan««, sagte ich, »»diese Dame lebt, wie jedermann weiß, durchaus zurückgezogen, und Ihr werdet von dem Richter gefragt werden, ob Ihr saht, dass sie mir das Papier gab: was werdet Ihr sagen?«« Sie antworteten beide: »»Legt uns der Richter die Frage ohne Eid vor, werden wir Ja sagen — dies wird viele Umstände ersparen, und wir wissen, dass sie das Papier gab, wenn wir es auch nicht mit angesehen haben; giebt er uns aber den Koran in die Hand, müssen wir

Nein sagen, denn die ganze Stadt würde sonst mit Fingern auf uns zeigen als meineidige Schufte, und unsere Feinde würden es jedermann erzählen, dass wir einen falschen Eid geschworen haben.«« — »Also«, fuhr der einheimische Jurist fort, »ist die Form eines Eides eine große Fessel für diese Art von Leuten. — Die dritte Klasse bilden diejenigen, welche Lügen sagen, so oft sie einen hinreichenden Grund dazu haben, ob sie den Koran oder Gangeswasser in der Hand halten oder nicht. Nichts wird sie jemals davon abbringen, und die Erklärung, welche Sie vorschlagen, wird bei ihnen ebenso viel oder so wenig fruchten wie jede andere.«

»Welche Klasse von den dreien halten Sie für die zahlreichste?«

»Die zweite, und um ihretwillen wünsche ich den Eid beibehalten.«

»Das heißt, Sie glauben, dass von all den Leuten, welche in unseren Gerichtshöfen vernommen werden, die meisten unter die Klasse derjenigen fallen, die unter dem Einfluss starker Motive Lügen sagen, wenn sie nicht den Koran oder Gangeswasser in der Hand halten?«

»Ja.«

»Aber kommen nicht sehr viele von denjenigen, welche sie unter der zweiten Klasse mitbegreifen, aus den Dorfgemeinden, — der Bauernschaft des Landes?«

»Ja.«

»Und glauben Sie nicht, dass der größte Teil von denjenigen Leuten, welche vor Gericht unter dem Einfluss starker Motive Lügen sagen, wenn sie nicht den Koran oder Gangeswasser in der Hand haben, sich der Lügen enthalten würden, wenn man sie vor den Leuten ihres Dorfes, innerhalb des Kreises, in welchem sie leben, befragte?«

»Natürlich glaube ich das; drei Viertel von denjenigen, die sich nichts daraus machen, vor Gericht zu lügen, würden sich, schämen, vor ihren Nachbaren oder ihren Dorfältesten eine Lüge auszusprechen.«

»Sie denken, dass die Leute aus den Dorfgemeinden sich

mehr schämen, vor ihren Nachbaren eine Lüge zu sagen, als die Leute aus den Städten?«

»Weit mehr — ohne allen Vergleich.«

»Und die Leute aus den großen und kleinen Städten machen in Indien nur einen kleinen Teil gegenüber den Leuten aus den Dorfgemeinden aus?«

»Ich denke, einen sehr geringen Procentsatz.«

»Sie meinen also, dass in der ganzen Masse der Bevölkerung Indiens außerhalb unserer Gerichtshöfe die erste Klasse, oder diejenigen, welche die Wahrheit reden, ob sie den Koran oder das Gangeswasser in der Hand halten oder nicht, sich zahlreicher herausstellen würde, als die beiden anderen?«

»Jedenfalls, wenn sie immer von ihren Nachbaren oder Ältesten vernommen werden könnten, so dass sie das Gefühl hätten, dass ihre Nachbaren und Ältesten wissen können, was sie sagen.«

Es war aus einem einfachen Gerechtigkeitsgefühl, dass ich mich verpflichtet glaubte, dies Zeugnis des Colonel Sleeman für die Wahrheitsliebe der Eingeborenen von Indien, wenn sie sich selbst überlassen sind, anzuführen. Ich habe ganz und gar mit den sich selbst überlassenen Indern zu thun, und historisch möchte ich gern nach dem Jahre 1000 n. Chr. eine Linie ziehen. Wenn man von den Scheußlichkeiten liest, welche von den mohammedanischen Eroberern begangen sind von jener Zeit bis zu der Zeit, wo England einschritt, und, was seine neidischen Tadler auch immer sagen mögen, auf alle Fälle die großen Principien unserer gemeinsamen Humanität wiederum in Indien zur Achtung brachte: so liegt das Wunder meiner Ansicht nach darin, wie eine Nation ein solches Inferno überleben konnte, ohne selbst in eine Horde von Teufeln umgewandelt zu werden.

Nun ist es freilich wahr, dass Indien während der zweitausend Jahre, welche der Zeit des Mahmud von Gazni vorangehen, nur wenige fremde Besucher und wenige fremde Beurteiler hatte; aber es ist sicher äußerst merkwürdig, dass, so oft wir

in griechischen oder in chinesischen oder in persischen oder in arabischen Schriften auf den Versuch einer Schilderung der unterscheidenden Züge im Nationalcharakter der Inder stoßen, an erster Stelle ihres Sinnes für Wahrheit und Gerechtigkeit Erwähnung geschieht.

Ktesias, der berühmte Arzt des Artaxerxes Mnemon (anwesend in der Schlacht bei Kunaxa, 404 v. Chr.), der erste griechische Schriftsteller, welcher uns etwas von dem Charakter der Inder meldet, wie er ihn am persischen Hofe schildern hörte, hat ein besonderes Kapitel »Über die Gerechtigkeit der Inder[24].«

Megasthenes[25], der Gesandte des Seleucus Nicator am Hofe des Sandrocottus in Palibothra (Pâ*t*aliputra, das moderne Patna), berichtet, dass Diebstahl äußerst selten war, und dass Wahrheit und Tugend in Ehren standen[26].

Arrian (im zweiten Jahrhundert, der Schüler des Epictetus) sagt, wo er von den öffentlichen Aufsehern in Indien spricht[27]: Sie beaufsichtigen, was auf dem Lande oder in den Städten vor sich geht, und berichten alles dem Könige, wo das Volk einen König hat, und den Behörden, wo das Volk sich selbst regiert, und es ist gegen Gebrauch und Gewohnheit dieser Leute, einen falschen Bericht einzuliefern; aber freilich, kein Inder wird des Lügens angeklagt[28].

Die Chinesen, welche der Zeit nach zunächst kommen, stellen dasselbe, ich glaube einstimmige Zeugnis zu Gunsten der Redlichkeit und Wahrheitsliebe der Inder aus. Der älteste Zeuge ist Su-we, ein Verwandter von Fan-chen, König von Siam, welcher zwischen 222 und 227 n. Chr. ganz Indien umschiffte, bis er die Mündung des Indus erreichte, und dann das Land durchforschte. Nach seiner Rückkehr nach Siam empfing er vier Yueh-chi Pferde, welche von dem Könige von Indien dem Könige von Siam und seinem Gesandten als Geschenk übersandt wurden. Zur Zeit, als diese Pferde in Siam ankamen — sie brauchten vier Jahre zu dieser Reise —, verweilte an dem dortigen Hofe ein Gesandter des Kaisers von China, Khang-tai, und dies ist der Bericht, welchen derselbe von dem Königreich

Indien empfing: »Es ist ein Königreich, in welchem die Religion des Buddha blüht. Die Einwohner sind aufrichtig und redlich, und der Boden ist sehr fruchtbar. Der König heißt Meu-lun, und seine Hauptstadt ist von Mauern eingeschlossen, etc.« Dies war ungefähr um 231 n. Chr. Um 605 hören wir wieder von dem Kaiser Yang-ti, welcher einen Gesandten, Fei-tu, nach Indien schickt; und Folgendes hebt dieser unter anderem als eine besondere Eigentümlichkeit der Hindus hervor: »Sie glauben an feierliche Eide[29].«

Lassen Sie mich ferner Hiuen-thsang anführen, den berühmtesten der buddhistischen Pilger aus China, welcher Indien im siebenten Jahrhundert besuchte[30]. »Obgleich die Inder«, schreibt er, »von leichtem Temperament sind, zeichnen sie sich durch die Geradheit und Redlichkeit ihres Charakters aus. Was den Reichtum betrifft, so nehmen sie nichts in unredlicher Weise; was die Gerechtigkeit betrifft, machen sie sogar außergewöhnliche Zugeständnisse ... Die Geradheit ist der unterscheidende Zug ihrer Verwaltung.«

Wenden wir uns zu den Berichten der mohammedanischen Eroberer über Indien, so finden wir dieselben von Idrisi in seiner Geographie (geschrieben im 11. Jahrhundert) in folgenden Worten zusammengefasst[31]:

»Die Inder sind von Natur zur Gerechtigkeit geneigt und weichen in ihren Handlungen niemals von derselben ab. Ihre Treue und Redlichkeit, sowie ihre Ehrlichkeit in ihren Verpflichtungen sind wohl bekannt, und sie sind wegen dieser Eigenschaften so berühmt, dass die Leute von allen Seiten in ihrem Lande zusammenströmen.«

Wiederum im 13. Jahrhundert citiert Shems-eddin Abu Abdallah folgendes Urteil des Bedi ezr Zenân: »Die Inder sind unzählig wie die Sandkörner, frei von aller List und Gewaltthätigkeit. Sie fürchten weder den Tod noch das Leben[32].«

Aus demselben Jahrhundert haben wir ferner das Zeugnis des Marco Polo[33], welcher folgendermaßen von den Abraiaman spricht, ein Name, unter dem er die Brahmanen zu verstehen scheint, die, obschon nicht Händler von Profession, doch wohl

vom Könige bei großen Handelsgeschäften gebraucht sein mochten. Dies war besonders der Fall in jenen Zeiten, welche die Brahmanen Zeiten der Not zu nennen pflegten, wo manche Dinge erlaubt waren, die zu anderen Zeiten von den Gesetzen verboten sind. »Ihr müsst wissen«, sagt Marco Polo, »dass diese Abraiaman die besten und die ehrlichsten Kaufleute auf der Welt sind, denn sie würden für nichts auf Erden eine Lüge sagen.«

Im 14. Jahrhundert haben wir Bruder Jordanus, der uns erzählt, dass die Bewohner von Klein-Indien (Süd- und West-Indien) wahr in der Rede und hervorragend in der Gerechtigkeit sind [34].

Im 15. Jahrhundert bezeugt Kamal-eddin Abd-errazak Samarkandi (1413—1482), welcher als Gesandter des Khakan zu dem Fürsten von Kalikut und dem König von Vidyânagara (ungefähr 1440—1445) ging, die vollkommene Sicherheit, welche die Kaufleute in jenem Lande genießen [35].

Im 16. Jahrhundert sagt Abu Fazl, der Minister des Kaisers Akbar, in seinem Ayin Akbari: »Die Hindus sind fromm, zuthunlich, heiter, Freunde der Gerechtigkeit, der Einsamkeit ergeben, tüchtig in Geschäften, Bewunderer der Wahrheit, dankbar und von unbegrenzter Treue; und ihre Soldaten wissen nicht, was es heißt, vom Schlachtfelde zu fliehen [36].

Und selbst in den ganz neuesten Zeiten sind die Mohammedaner geneigt zuzugeben, dass die Hindus, auf alle Fälle in ihrem Verkehr mit Hindus, ehrlicher sind, als die Mohammedaner in ihrem Verkehr mit Mohammedanern.

So musste Mir Sulamut Ali, ein ehrwürdiger alter Muselmann, und, wie Sleeman sagt, ein sehr schätzbarer Beamter, zugestehen, dass »ein Hindu sich berechtigt fühlen kann, einen Muselmann anzuführen, und es selbst für verdienstlich halten kann, dies zu thun; aber er würde es niemals für verdienstlich halten, einen von seiner eigenen Religion anzuführen. Es giebt nicht weniger als zweiundsiebzig Sekten von Mohammedanern, und jede einzige von diesen Sekten würde nicht nur die Anhänger jeder anderen Religion auf Erden anführen, sondern

auch ein jedes Mitglied jeder einzigen von den anderen einundsiebzig Sekten; und je näher jene Sekte seiner eigenen steht, um so größer das Verdienst, ihre Mitglieder anzuführen [37].«

So könnte ich fortfahren zu citieren, von Buch zu Buch, und immer wieder und wieder würden wir sehen, wie es die Wahrheitsliebe war, welche allen Völkern, die mit Indien in Berührung kamen, als der hervorstechendste Zug im Nationalcharakter der Hindus auffiel. Nie hat sie jemand der Unwahrheit angeklagt. Und dazu muss doch einiger Grund vorhanden sein; denn es ist gerade keine Bemerkung, welche häufig von Reisenden in fremden Ländern gemacht wird, dass deren Bewohner ausnahmslos die Wahrheit reden. Lesen Sie die Berichte von englischen Reisenden in Frankreich, und Sie werden sehr wenig über französische Wahrheitsliebe und Ehrlichkeit darin gesagt finden, während französische Reisebeschreibungen über England es selten ohne einen Seitenhieb auf das falsche Albion thun.

Aber wenn alles dies wahr ist, wie kommt es — dürfen Sie mit Recht fragen — dass die öffentliche Meinung in England so entschieden unfreundlich gegen das indische Volk ist, dass man es im äußersten Falle dulden und schützen, ihm aber nie trauen und mit ihm nie auf dem Fuße der Gleichheit stehen will?

Die öffentliche Meinung in Bezug auf Indien wird in England vorzugsweise von denjenigen gemacht, welche ihr Leben in Calcutta, Bombay, Madras oder in einigen anderen großen Städten Indiens zugebracht haben. Das einheimische Element in solchen Städten enthält meistens die unsaubersten Elemente der indischen Bevölkerung. Eine Einsicht in das häusliche Leben der achtbareren Klassen, selbst in den Städten, ist schwer zu erlangen; und wenn man sie erlangt, ist es äußerst schwierig, über die Sitten der Leute zu urteilen, da man unseren Maßstab für das, was anständig, achtbar oder ehrenvoll ist, anlegt. Die Missverständnisse sind häufig und oft höchst sonderbar, und es liegt, wie wir gestehen müssen, in der menschlichen Natur, dass, wenn wir die verschiedenen und oft durchaus widersprechenden Angaben über den Charakter der Hindus hören, wir uns von vornherein gegen die unverdächtigen Tugenden

derselben skeptisch verhalten, während wir durchaus geneigt sind, ungünstige Berichte über ihren Charakter als wahr anzunehmen.

Meine eigenen Erfahrungen in Bezug auf den einheimischen Charakter sind selbstverständlich sehr beschränkt gewesen. Diejenigen Hindus, welche ich das Vergnügen hatte in Europa persönlich kennen zu lernen, dürfen als Ausnahmen gelten, als die besten Exemplare, möchte ich sagen, die Indien hervorbringen kann. Auch ist mein Verkehr mit diesen natürlich von der Art gewesen, dass er kaum die dunkleren Seiten der menschlichen Natur zum Vorschein bringen konnte. — Ich darf aber hinzufügen, was mir oft von englischen Kaufleuten gesagt worden ist, dass die kommerzielle Ehre in Indien höher steht als in allen anderen Ländern, und dass ein nicht honorierter Wechsel dort kaum bekannt ist.

Ich habe die Zeugen, welche sonst hätten verdächtig scheinen können, ich meine die Hindus selbst, bis zuletzt gelassen. Ihre ganze Litteratur von dem einen Ende bis zum anderen ist von Ausdrücken der Liebe zu der Wahrheit und Ehrfurcht vor der Wahrheit durchdrungen. Bedeutungsvoll ist schon ihr Wort für Wahrheit. Dies ist *sat* oder *satya*, und *sat* ist das Participium des Verbums *as*, sein. Wahr also war bei ihnen einfach das was ist. Das englische *sooth* hängt mit *sat* zusammen, ebenso das Griechische *ὄν* für *ἔσον*, und das lateinische *sens* in *praesens*.

Ein anderer Name für Wahrheit ist im Sanskrit *r*ta, welches ursprünglich gerade bedeutet zu haben scheint; während an*r*ta unwahr, falsch ist.

Nun besteht das höchste Lob, welches den Göttern im Veda gespendet wird, darin, dass sie *satya*, wahr, treu, zuverlässig[38] sind, und es ist wohl bekannt, dass die Menschen sowohl in alten wie in neuen Zeiten Gott oder ihren Göttern gerade diejenigen Eigenschaften zuschreiben, welche sie an sich selbst am höchsten schätzen.

Andere Namen, welche den Göttern als wahrhaften Wesen beigelegt werden, sind *adrogha*, wörtlich: nicht täuschend[39].

Adrogha-vâ*k* bedeutet: jemand, dessen Rede niemals täuscht. So soll Indra, der vedische Jupiter, von den Vätern gepriesen worden sein[40] als »der den Feind erreicht, ihn überwindet, auf der Höhe thront, wahrhaft von Rede, mächtig von Gedanken«.

Droghavâ*k*[41], im Gegenteil, wird von betrügerischen Menschen gebraucht. So sagt Vasish*th*a, einer der großen vedischen Dichter: »Wenn ich falsche Götter angebetet, oder vergeblich an die Götter geglaubt hätte — aber warum bist du auf uns böse, o *G*âtavedas? Möge die Lügner Vernichtung treffen!«

Satyam als Neutrum wird häufig als ein Abstractum gebraucht und dann richtig mit Wahrheit übersetzt. Aber es bedeutet auch das was ist, das Wahre, das Wirkliche, und es giebt einige Stellen im Rigveda, wo wir nach meiner Ansicht satyam einfach das Wahre, d. i. das Wirkliche, *τὸ ὄντως ὄν*, übersetzen müssen. Es klingt ohne Zweifel recht gut, wenn wir satyena uttabhitâ bhumi*h* übersetzen: »die Erde ruht auf der Wahrheit«, und ich glaube, hier hat jeder Übersetzer *satya* in diesem Sinne genommen. Bei Ludwig heißt es: »Von der Wahrheit ist die Erde gestützt.« Aber eine solche Vorstellung, wenn sie überhaupt einen fassbaren Sinn hat, ist für jene alten Dichter und Philosophen viel zu abstrakt. Sie wollten sagen »die Erde, wie wir sie sehen, wird getragen, d. h. ruht auf etwas Wirklichem, obgleich wir es nicht sehen«, auf etwas, das sie das Wirkliche[42] nannten, und dem sie im Laufe der Zeit noch viel andere Namen gaben, wie *r*ta das Rechte, brahman u. s. w.

Natürlich muss, wo jene starke Ehrfurcht vor der Wahrheit vorhanden ist, auch das Gefühl für die Schuld, welche aus der Unwahrheit entspringt, vorhanden sein. Und so hören wir einen Sänger beten, dass die Wasser ihn rein waschen und alle seine Sünden und alle Unwahrheit wegnehmen mögen:

»Nehmet hinweg, ihr Wasser[43], alles Böse, das in mir sein mag, wo ich auch immer getäuscht oder geflucht haben mag, und auch alle Unwahrheit (an*r*tam[44]).«

Oder wiederum im Atharvaveda IV, 16, 6:

»Mögen alle die bösen Stricke, welche dreifach zu sieben und sieben ausgespannt sind, den Mann umfangen, welcher

eine Lüge ausspricht, aber den frei lassen, welcher die Wahrheit sagt.«

Aus den Brâhma*n*as oder theologischen Abhandlungen der Brahmanen will ich nur ein paar Stellen mitteilen:

»Jeder, der[45] die Wahrheit redet, facht das Feuer auf seinem eigenen Altare an, als ob er Butter in das entzündete Feuer gösse. Sein eigenes Licht wird größer, und von Tag zu Tage wird er besser. Aber jeder, der die Unwahrheit redet, erstickt das Feuer auf seinem Altar, als ob er Wasser in das entzündete Feuer gösse. Sein eigenes Licht wird kleiner und kleiner, und von Tage zu Tage wird er schlechter. Lasst uns daher einzig die Wahrheit reden[46].«

Und ferner[47]: »Ein Mensch wird unrein dadurch, dass er eine Falschheit ausspricht.«

Und wiederum[48]: »Jemand, der auf der Schärfe eines Schwertes wandelt, das über einen Abgrund gelegt ist, ruft aus: Ich werde gleiten, ich werde in den Abgrund gleiten. So soll sich ein Mensch vor Falschheit (oder Sünde) hüten.«

In späteren Zeiten sehen wir die Achtung vor der Wahrheit so auf die Spitze getrieben, dass selbst ein unwissentlich gemachtes Versprechen für bindend gehalten wird.

In der Ka*th*a-Upanishad z. B. wird ein Vater eingeführt, der ein sogenanntes All-Opfer vollzieht, in welchem nach der Annahme alles dargebracht wird. Sein Sohn, der dabeisteht, schilt den Vater, dass er sein Gelübde nicht vollständig gelöst hat, da er ihn, seinen Sohn, nicht geopfert. So wird der Vater, obgleich im Zorn und wider seinen Willen, dazu gezwungen, seinen Sohn zu opfern. Dieser, als er in die Unterwelt kommt, erhält seinerseits von dem Totenrichter die Erlaubnis, sich drei Gnaden zu erbitten. Er bittet nun, wieder ins Leben zurückgebracht zu werden, in die Lehre einiger Opfergeheimnisse eindringen zu dürfen, und als die dritte Gabe erbittet er sich, zu erfahren, was aus dem Menschen nach seinem Tode wird. Yama, der Herr der Gestorbenen, versucht umsonst, sich von der Beantwortung dieser letzten Frage loszumachen. Aber auch er ist durch sein Versprechen gebunden, und nun folgt eine

Rede über das Leben nach dem Tode, welche eins der schönsten Kapitel in der alten Litteratur Indiens bietet.

Die ganze Verwickelung in einem der großen epischen Gedichte, dem Râmâyana, beruht auf einem raschen Versprechen, welches Dasaratha, der König von Ayodhyâ, seinem zweiten Weibe Kaikeyî gegeben hat, ihr zwei Gaben zu gewähren. Um nun ihrem Sohne die Thronfolge zu sichern, verlangt sie, dass Râma, der älteste Sohn des Königs von einem anderen Weibe, auf vierzehn Jahre verbannt werde. So sehr der König sein Versprechen bereut, will doch Râma um keinen Preis seinen Vater wortbrüchig werden lassen, und er verlässt sein Reich, um mit seinem Weibe Sîtâ und seinem Bruder Lakshmana im Walde umherzuziehen. Nach des Vaters Tode entsagt der Sohn des zweiten Weibes dem Thron und kommt zu Râma, um ihn zu überreden, das Reich seines Vaters anzunehmen. Aber alles vergebens. Râma will die vierzehn Jahre in der Verbannung aushalten und das Versprechen seines Vaters nicht zu Schanden werden lassen. Hier folgt ein merkwürdiges Gespräch zwischen einem Brahmanen Gâbâli und dem Prinzen Râma, aus dem ich einige Auszüge geben will[49]:

Der Brahmane, welcher ein Priester und Höfling ist, sagt: »Nachkomme Raghu's, so edel von Gefühl und streng von Charakter, hege nicht, wie ein gewöhnlicher Mensch, diesen unnützen Gedanken. Welcher Mann ist irgend einem anderen verwandt? Welche Verschwägerung besteht zwischen dem einen und dem anderen? Ein Mensch wird allein geboren und stirbt allein. Daher ist jemand, der einem anderen als Vater oder Mutter anhängt, als ein Wahnsinniger zu betrachten, denn keiner gehört zu einem anderen. Du brauchtest nicht deines Vaters Königreich zu verlassen und hier zu verweilen an einem traurigen und erbärmlichen Wohnplatz, von manchen Prüfungen heimgesucht. Lass dich zum Könige weihen in dem reichen Ayodhyâ. Dasaratha, dein Vater, ist dir nichts, noch bist du ihm etwas; der König ist der eine und du der andere, thue deshalb, was ich sage ... Darum also bringe den hingeschiedenen Seelen (deiner Ahnen) an bestimmten Tagen Opfer dar; aber siehe,

welche Verschwendung von Speise! Denn was kann ein Toter essen? Wenn das, was hier von einem gegessen wird, in den Leib eines anderen (nämlich der Verstorbenen) eingeht, so opfere man die *S*râddhas denjenigen, welche auf Reisen gehen; sie brauchen dann unterwegs keine Nahrung zu sich zu nehmen. Diese Bücher (die Vedas), (welche es den Leuten auferlegen) zu opfern, zu spenden, sich zu weihen, Kasteiungen zu üben und die Welt aufzugeben, sind von schlauen Menschen verfasst, um andere zu bewegen, Gaben auszuteilen. Gesetzesworte fallen nicht vom Himmel. Ich und deinesgleichen wollen uns an Behauptungen kehren, welche von der Vernunft unterstützt werden. Richte dich nach dem, was den Sinnen einleuchtet, und verwirf, was unsichtbar ist ... Diese Welt ist die nächste Welt; genieße darum das Vergnügen, denn nicht jeder tugendhafte Mann erlangt es. Tugendhafte Männer werden sehr von der Not bedrängt, während die Ungerechten vor unseren Augen glücklich sind.«

Diese positivistischen Argumente klingen seltsam, besonders in dem Munde eines Brahmanen. Aber der Dichter wünscht offenbar, einen Brahmanen zu schildern, der bei Hofe lebt und für alles und jedes, was seinem Könige gefallen könnte, ein Argument bereit hat.

Aber was antwortet Râma? »Die Worte«, sagt er, »die du an mich gerichtet hast, empfehlen zwar, was recht und heilsam zu sein scheint, raten aber thatsächlich das Gegenteil. Der ruchlose Sünder, welcher nach den Lehren ketzerischer Systeme lebt, erlangt keine Achtung von guten Menschen. Die gute Führung ist es, die entscheidet, ob ein Mann edel oder unedel, ein Held oder ein Großthuer, rein oder unrein ist. Wahrheit und Gnade sind die uralten Merkmale der Führung eines Königs. Darum ist die Königsherrschaft ihrem Wesen nach Wahrheit. Auf Wahrheit beruht die Welt. Die Weisen sowohl als die Götter haben die Wahrheit geschätzt. Der Mensch, welcher in dieser Welt die Wahrheit redet, erlangt den höchsten unvergänglichen Zustand. Die Menschen schaudern mit Furcht und Schrecken vor einem Lügner zurück, wie

vor einer Schlange. In dieser Welt ist das Hauptelement in der Tugend die Wahrheit; sie wird die Grundlage jedes Dinges genannt. Die Wahrheit ist die Herrin in der Welt; die Tugend beruht immer auf Wahrheit. Alle Dinge sind auf der Wahrheit begründet; nichts ist höher als sie. Warum also sollte ich nicht wahr sein in Bezug auf mein Versprechen, und den von meinem Vater gegebenen wahrhaftigen Befehl treulich beobachten? Weder aus Begierde, noch aus Bethörung, noch aus Unwissenheit will ich, überwältigt von der Finsternis, die Schranken der Wahrheit durchbrechen, vielmehr dem Versprechen, das ich meinem Vater gegeben, treu bleiben. Wie soll ich, nachdem ich ihm versprochen, so im Walde zu wohnen, seinen Befehl übertreten und thun, was Bharata empfiehlt?«

Auch das andere Gedicht, das Mahâbhârata, ist voll von Episoden, welche eine hohe Achtung vor der Wahrheit und eine fast sklavische Unterwerfung unter eine einmal eingegangene Verpflichtung zeigen. Der Tod Bhîshma's, eins der wichtigsten Ereignisse in der Geschichte des Mahâbhârata, tritt in Folge eines Gelübdes des Helden ein, niemals ein Weib zu verletzen. Er wird so von *S*ikha*nd*in getötet, welchen er für ein Weib nimmt[50].

Wollte ich aus den Gesetzbüchern und noch späteren Werken citieren, würden Sie überall denselben Grundton der Wahrheit hindurchklingen hören.

Wir dürfen jedoch die Thatsache nicht unterdrücken, dass die indischen Gesetzgeber unter gewissen Umständen eine Lüge gestatteten oder auf alle Fälle entschuldigten. So sagt Gautama[51]: »Eine Unwahrheit, die unter dem Einflusse des Zorns, außerordentlicher Freude, der Furcht, des Schmerzes, der Begierde, von Kindern, von sehr alten Leuten, von Personen, die unter einer Täuschung leiden, unter dem Einflusse des Trunks stehen, oder von Wahnsinnigen ausgesprochen wird, lässt den, der sie ausspricht, noch nicht verderben, oder, wie wir sagen würden, ist eine verzeihliche, keine Todsünde[52].«

Dies Zugeständnis geht weit, aber selbst in diesem offenen Zugeständnis liegt ein gewisses Maß von Ehrlichkeit. Immer

wieder und wieder wird diese Entschuldigung im Mahâbhârata vorgeschützt[53]. Ja, es findet sich sogar im Mahâbhârata die wohlbekannte Erzählung von Kausika, genannt Satyavâdin, der Wahrheitssprecher, welcher in die Hölle geht, weil er die Wahrheit gesprochen hat[54]. Einst sah er Männer, welche vor Räubern (*dasyu*) in die Wälder flüchteten. Die Räuber kamen hinter ihnen drein und fragten Kausika, welchen Weg die Flüchtlinge genommen hätten. Er sagte ihnen die Wahrheit, und die Männer wurden von den Räubern gefangen und getötet. Aber Kausika, wird uns erzählt, ging zur Hölle, weil er die Wahrheit gesagt hatte.

Es mag scheinen, dass die Hindus eine von Priestern geknechtete Rasse waren, und ihre Hingabe an Opfer und Ceremoniell ist wohl bekannt. Und doch wagt der Dichter des Mahâbhârata zu sagen:

»Lass tausend (Pferde-) Opfer und die Wahrheit in einer Wage gewogen werden — die Wahrheit wird schwerer wiegen als die tausend Opfer[55].«

Dies sind Worte, welche Sakuntalâ, das verlassene Weib, an König Dushyanta richtete, als er sich weigerte, sie und ihren Sohn anzuerkennen. Und als er auf ihre Anklage nicht hören will, worauf beruft sie sich als auf die höchste Autorität? — Auf die Stimme des Gewissens.

»Wenn du denkst, du bist allein«, sagt sie zum Könige, »kennst du den Weisen in deinem Herzen nicht. Er weiß von deiner Übelthat — vor seinem Angesicht begehst du Sünde. Wer Sünde begangen hat, mag nicht denken, dass niemand es weiß. Die Götter wissen es und der alte Mann im Innern[56].«

Dies muss genügen. Ich sage noch einmal, dass ich nicht die Absicht habe, das indische Volk als 253 Millionen Engel hinzustellen; aber es ist mein Wunsch, dass es eingesehen und als Thatsache hingenommen werde, dass die gegen jenes Volk eingebrachte Anklage auf Unwahrheit für die alten Zeiten ganz und gar unbegründet ist. Sie ist nicht nur nicht wahr, sondern das gerade Gegenteil von der Wahrheit. Was die neuen Zeiten betrifft — und ich rechne dieselben von etwa 1000 n. Chr. —

kann ich nur sagen, dass es mich, nachdem ich die Schreckens- und Greuelberichte des mohammedanischen Regiments gelesen, nur Wunder nimmt, dass noch soviel von der einheimischen Tugend und Wahrheitsliebe dasselbe überlebt hat. Mit demselben Rechte darf man erwarten, dass eine Maus vor einer Katze, als dass ein Hindu vor einem Mohammedaner die Wahrheit rede. Wenn man ein Kind ängstigt, wird das Kind eine Lüge sagen — wenn man Millionen terrorisiert, darf man nicht überrascht sein, wenn sie versuchen, sich aus den Griffen ihrer Peiniger zu befreien. Die Wahrheit ist ein Luxusartikel, vielleicht der größte und, wie ich Sie versichere, kostspieligste Luxusartikel in unserem Leben, und glücklich, wer in der Lage war, sich seiner von Kindheit auf erfreuen zu können. Zu unserer Zeit und in einem freien Lande wie England mag es leicht genug sein, niemals eine Lüge zu sagen — aber je älter wir werden, desto schwerer finden wir es, immer wahr zu sein, die Wahrheit zu sprechen, die ganze Wahrheit, und nichts anderes als die Wahrheit zu sprechen. Auch die Hindus hatten diese Entdeckung gemacht. Auch sie wussten, wie schwer oder vielmehr wie unmöglich es ist, immer wahr zu sein, immer die Wahrheit, die ganze Wahrheit und nichts anderes als die Wahrheit zu sprechen. Es giebt eine kurze Erzählung im *S*atapatha-Brâhma*n*a, die nach meiner Ansicht einen tiefen Sinn hat, und durchdrungen ist von der wahren Bedeutung der Wahrheit, der wahren Bedeutung der Schwierigkeit der Wahrheit. Zu Aru*n*a Aupave*s*i sagte ein Verwandter: »Du bist in Jahren vorgerückt, ordne du die Opferfeuer an.« Er antwortete: »Damit befiehlst du mir hinfort zu schweigen. Denn derjenige, welcher die Feuer eingerichtet hat, darf keine Unwahrheit reden, und nur dadurch, dass man gar nicht redet, redet man keine Unwahrheit. In solchem Grade besteht der Dienst bei den Opferfeuern in der Wahrheit[57].«

Ich möchte bezweifeln, ob Sie in irgend einer anderen der alten Litteraturen der Welt eine Spur von jener höchsten Empfindlichkeit des Gewissens finden werden, welche daran verzweifelt, jemals die Wahrheit zu sagen, und welche Reden für

Silber und Schweigen für Gold erklärt, aber in einem weit tieferen Sinne als unser Sprichwort.

Denjenigen aber, welche sich bald als die Herrscher von Millionen menschlicher Wesen in Indien finden werden, möchte ich die Pflicht einprägen, nationale Vorurteile abzuschütteln, welche zu einer Art von Wahnsinn werden können. Nahen Sie sich den Indern mit solchen Gefühlen, so werden Sie ihnen weder Aufrichtigkeit, noch Wissenschaft, noch Litteratur beibringen. Ja sie könnten sich auf ihre eigene Litteratur berufen, selbst auf ihre Gesetzbücher, um uns wenigstens eine Lektion in der Wahrheit zu geben, in der Wahrheit gegen uns selbst, oder mit anderen Worten in der — Demut.

Was sagt Yâ*g*ñavalkya[58]?

»Nicht unsere Einsiedelei«, sagt er — wir würden sagen unsere Religion — »noch weniger die Farbe unserer Haut ist die Ursache der Tugend; diese entsteht nur, wenn sie ausgeübt wird. Deshalb thue man nicht das anderen, was einem selbst unangenehm ist.«

Und was lehren die Gesetze der Mânavas, welche von Mill so sehr geschmäht wurden?

»Die Übelthäter meinen: niemand sieht uns, die Götter aber sehen sie, und der Greis im Innern[59].«

»Das Selbst ist der Zeuge des Selbst, das Selbst ist die Zuflucht des Selbst. Verachte nicht dein eigenes Selbst, den höchsten Zeugen der Menschen[60].«

»Wenn du dich allein meinst, o Freund, so erinnere dich, es weilt doch beständig in deinem Herzen der stille Denker (das höchste Selbst), der das Gute und das Böse schaut[61].«

»Alles Gute, was du von Geburt an gethan haben magst, o Freund, geht zu den Hunden, wenn du die Unwahrheit redest[62].«

Oder wie heißt es bei Vasish*th*a XXX, 1:

»Übe Redlichkeit, nicht Unredlichkeit; sprich die Wahrheit, nicht die Unwahrheit; blick in die Ferne, nicht in die Nähe; blick auf zu dem, was das Höchste ist, nicht herab zum Niedrigen.«

Ohne Zweifel giebt es moralische Verworfenheit in Indien, und wo giebt es keine moralische Verworfenheit in dieser Welt? Aber es wäre meines Erachtens ein gefährliches Spiel, sich auf die internationale Statistik zu berufen. Auch dürfen wir nicht vergessen, dass wir mit unserem eigenen moralischen Maßstabe messen, der sich in einigen Punkten beträchtlich von dem in Indien üblichen unterscheidet, und ebenso wenig dürfen wir uns wundern, wenn die Söhne das nicht sofort als ein Verbrechen verurteilen, was ihre Väter und Großväter für recht hielten. Wir wollen selbst auf alle Fälle an unserem Sinn für Recht und Unrecht festhalten, aber bei der Beurteilung anderer, sei es im öffentlichen oder im Privatleben, sei es als Historiker oder Politiker, wollen wir nicht vergessen, dass ein freundlicher Geist niemals Schaden thun kann. Ich kann mir in der That nichts Unheilvolleres, nichts Gefährlicheres, nichts, was für das Fortbestehen der englischen Herrschaft in Indien verhängnisvoller werden könnte, denken, als wenn die jungen Civilbeamten mit der Vorstellung dorthin gehen, dass jenes Land ein Abgrund moralischer Verworfenheit, ein Ameisennest von Lügen ist; denn kein Mensch geht so sicher fehl, sei es im öffentlichen oder im Privatleben, als derjenige, welcher in der Übereilung sagt: »Alle Menschen sind Lügner.«

Anmerkungen.

[1] Vgl. jedoch The Liberal, 1883, April 22, p. 6.

[2] Mill's History of British India, ed. Wilson, vol. I, p. 375.

[[3] Auch ins Deutsche übersetzt, 6 Bde., Quedlinburg und Leipzig 1839—1840. C. C.]

[4] Mill's History, ed. Wilson, vol. I, p. 368.

[5] Mill's History, vol. I, p. 325 [deutsche Ausg. S. 338, Anm. 4].

[6] L. c., p. 329 [343]. [7] S. 217.

[8] Mill's History, vol. I, p. 329.

[9] Manu VIII, 43 sagt: »Weder ein König noch einer seiner Diener soll Streit anstiften, noch jemals einen von anderen angestifteten Streitfall niederschlagen.«

[10] Mill's History, vol. I, p. 327 [340]. [11] L. c., p. 368.

[12] Siehe Elphinstone, History of India, ed. Cowell, p. 219 Note. »Von den 232 Todesurteilen wurden in England nur 64 vollstreckt, während in Bengalen sämtliche 59 Todesurteile vollstreckt wurden.«

[13] Sir Ch. Trevelyan, Christianity and Hinduism, 1882, p. 42.

[14] Manu VII, 115.

[15] H. M. Elliot, Supplement to the Glossary of Indian Terms, p. 151.

[16] Ich sehe aus Dr. Hunter's letzten statistischen Tabellen, dass die ganze Anzahl von Städten und Dörfern in Britisch Indien 493,429 beträgt. Von diesen haben 448,320 weniger als 1000 Einwohner und dürften Dörfer genannt werden. In Bengalen, wo das Wachstum der Städte durch Anlagen von Seiten der Regierung sehr gefördert worden ist, beträgt die Totalsumme bewohnter Flecken 117,042, und mehr als die Hälfte von diesen enthält weniger als 200 Einwohner. Nur 10,077 Städte in Bengalen haben mehr als 1000 Einwohner, d. h. nicht mehr als ungefähr ein Siebzehntel sämtlicher Niederlassungen sind etwas anderes, als was wir bedeutende Dörfer nennen würden. In den Nordwest-Provinzen ergiebt die letzte Zählung 105,124 Dörfer gegen 297 Städte. Siehe Times vom 14. August 1882.

[17] Ancient India as described by Megasthenes and Arrian, by Mc Crindle, p. 42.

[18] »Die gemeinsten Hindus und Muselmänner begehen und einige von der bessern Sorte unterstützen den Meineid, wie es scheint, so gewissenlos, als ob er ein Beweis von Aufrichtigkeit oder gar ein Verdienst wäre.« Sir W. Jones, Address to Grand Jury at Calcutta, in Mill's History, vol. I, p. 324. »Je länger wir eine Provinz besitzen, um so allgemeiner und schlimmer wird der Meineid.« Sir G. Campbell, citiert von S. Johnson, Oriental Religions, India, p. 288.

[19] Vasish*th*a, übers. von Bühler, VIII, 8.

[20] Siehe Exkurs C.

[21] Sleeman, vol. II, p. 111. [22] L. c., p. 116.

[23] Vasish*th*a XVI, 32.

[24] Ktesiae Fragmenta (ed. Didot), p. 81.

[25] Siehe Indian Antiquary, 1876, p. 333.

[26] Megasthenis Fragmenta (ed. Didot) in Fragm. Histor. Graec. vol. II, p. 426 b: *Ἀλήθειάν τε ὁμοίως καὶ ἀρετὴν ἀποδέχονται.*

[27] Indica, cap. XII, 6.

[28] Siehe Mc Crindle im Indian Antiquary, 1876, p. 92.

[29] Siehe Stanislas Julien, Journal Asiatique, 1847, Août, pp. 98, 105.

[30] Vol. II, p. 83.

[31] Elliot, History of India, vol. I, p. 88.

[32] Siehe Mehren, Manuel de la Cosmographie du moyen âge, traduction de l'ouvrage de Shems-ed-din Abou Abdallah de Damas, Paris, Leroux, 1874, p. 391.

[33] Marco Polo, ed. H. Yule, vol. II, p. 350. [34] L. c. p. 354.

[35] Notices des Manuscrits, tom. XIV, p. 436. Er scheint als einer der ersten berichtet zu haben, dass der persische Text des Kalilah und Dimna von dem weisen Volke Indiens entlehnt ist.

[36] Samuel Johnson, India, p. 294.

[37] Sleeman, Rambles, vol. I, p. 63.

[38] Rigveda I, 87, 4; 145, 5; 174, 1; V, 23, 2.

[39] RV. III, 14, 6; 32, 9. [40] RV. VI, 22, 2. [41] RV. VII, 104, 14.

[42] Oft führen sie selbst dies satya oder *r*ta, das Wahre oder Wirkliche, auf eine höhere Ursache zurück und sagen (RV. X, 190, 1): »Das Wahre und Wirkliche wurde aus der entflammten Glut geboren; daraus entstand die Nacht, und daraus das wogende Meer. Aus dem Meer wurde Sa*m*vatsara, das Jahr, geboren, welches Tag und Nacht bestimmt, der Herr über alles, was sich regt. Der Schöpfer (dhât*r*) bildete Sonne und Mond der Reihe nach; er bildete die Wolken, die Erde, die Luft und den höchsten Himmel.«

[43] RV. I, 23, 22.

[44] Oder vielleicht: »Wo ich auch immer getäuscht oder falsch geschworen haben mag.«

[45] *S*atapatha Brâhma*n*a II, 2, 2, 19.

[46] Vgl. Muir, Metrical Translations, p. 268.

[47] *S*atapatha Brâhma*n*a III, 1, 2, 10.

[48] Taittirîya Âra*n*yaka X, 9.

[49] Muir, Metrical Translations, p. 218.

[50] Holtzmann, das alte indische Epos, p. 21; Anm. 83. [51] V, 24.

[52] Vgl. über die verzeihlichen (Not-)lügen ferner Gautama XXIII, 29; Vasish*th*a XVI, 35; Vish*n*u VIII, 15; Manu IV, 138; VIII, 103; sowie die allgemeine Regel im Vish*n*upurâ*n*a (Wilson's Übersetzung, S. 312): »Ein weiser Mann soll immer die Wahrheit reden, wenn sie angenehm ist, und schweigen, wenn sie Schmerz bereiten würde. Er soll das nicht aussprechen, was, wenngleich angenehm, schädlich sein könnte; denn es wäre besser, das zu sagen, was heilsam sein möchte, wenn es auch den größten Anstoß geben sollte. Ein besonnener Mann wird immer in seinen Handlungen, Gedanken und Reden das ins Auge fassen, was gut ist für die lebenden Geschöpfe, sowohl in dieser wie in der nächsten Welt.«

[53] I, 3412; III, 13,844; VII, 8742; VIII, 3436, 3464.

[54] Mahâbh. VIII, 3448.

[55] Muir l. c. p. 268, Mahâbh. I, 3095.

[56] Mahâbh. I, 3015—16.

[57] *S*atapatha Brâhma*n*a, translated by Eggeling, Sacred Books of the East, vol. XII, p. 313, § 20.

[58] III, 65. [59] VIII, 85. [60] VIII, 84. [61] VIII, 91.

[62] VIII, 90.

Menschliches Interesse an der Sanskrit-Litteratur.

Dritte Vorlesung.

In meiner zweiten Vorlesung suchte ich die Meinung zu widerlegen, dass die Hindus, unter welchen der junge Civilbeamte die besten Jahre seines Lebens zuzubringen hat, eine moralisch so heruntergekommene Rasse und besonders einer jeden Achtung vor der Wahrheit so bar sind, dass sie uns immer fremd bleiben müssen, und dass von irgend einer wirklichen Kameradschaft oder Freundschaft mit ihnen nicht die Rede sein kann.

Heute möchte ich das Vorurteil bekämpfen, dass die Litteratur von Indien, und vorzugsweise die klassische Sanskrit-Litteratur, was auch immer ihr Interesse für den Gelehrten und Altertumsforscher sein mag, uns wenig zu lehren hat, was wir nicht aus anderen Quellen besser lernen können, und dass sie unter allen Umständen für den jungen Civilbeamten von geringem praktischen Nutzen ist. Wenn diese nur lernen, sich im Hindustani oder Tamil auszudrücken, so gilt dies für genug; ja, da sie mit Menschen und den gewöhnlichen Geschäften des Lebens zu thun haben, und da sie vor allem Welt- und Geschäftsmänner sein sollen, wird es sogar für gefährlich gehalten, wenn sie sich in Fragen einer abstrusen Gelehrsamkeit oder in Untersuchungen über alte Religion, Mythologie und Philosophie vertiefen wollten.

Ich hege gerade die entgegengesetzte Meinung, und würde es jedem Jünglinge raten, der sein Leben in Indien genießen und

zu seinem eigenen, sowie zu fremdem Nutzen anwenden will, Sanskrit zu lernen, und es gut zu lernen.

Ich weiß, man wird sagen: Was kann heutzutage das Sanskrit nützen? Ist es nicht eine tote Sprache? Und schämen sich die Hindus nicht selbst ihrer alten Litteratur? Lernen sie nicht Englisch, und ziehen sie nicht Locke und Hume und Mill ihren alten Dichtern und Philosophen vor?

Ohne Zweifel ist das Sanskrit in einem Sinne eine tote Sprache. Es war, glaube ich, schon vor mehr als zweitausend Jahren eine tote Sprache. Buddha befahl seinen Schülern um ungefähr 500 v. Chr., in den Volksdialekten zu predigen, und als König Asoka im dritten Jahrhundert v. Chr. seine Edikte erließ, welche vom Volke gelesen oder wenigstens verstanden werden sollten, ließ er sie auf Felsen und Pfeilern eingraben, abgefasst in den verschiedenen lokalen Mundarten von Kabul[1] im Norden bis Ballabhi im Süden, von den Quellen des Ganges und der Jumnah bis Allahabad und Patna, ja sogar bis herab nach Orissa. Diese verschiedenen Dialekte sind so abweichend vom Sanskrit wie das Italienische vom Lateinischen, und wir haben daher guten Grund zu der Annahme, dass das Sanskrit im dritten Jahrhundert v. Chr., wenn nicht früher, aufgehört hatte, die gesprochene Sprache der großen Masse des Volkes zu sein.

Es giebt eine interessante Stelle im *K*ullavagga, wo uns berichtet wird, dass schon bei Lebzeiten Buddha's einige seiner Schüler, welche von Geburt Brahmanen waren, sich darüber beklagten, dass das Volk die Worte seines Lehrers entstelle, indem jedermann sie in seinem eigenen Dialekt (nirutti) wiederhole. Sie machten den Vorschlag, die Worte ins Sanskrit zu übersetzen; er aber lehnte es ab und befahl, dass jedermann seine Lehre in seiner eigenen Sprache lernen sollte[2].

Hardy citiert noch eine andere Stelle in seinem Manual of Buddhism, p. 186, wo wir lesen, dass zu der Zeit, als Buddha zuerst predigte, jeder der zahllosen Zuhörer dachte, der Weise blicke auf ihn und rede zu ihm in seiner eigenen Sprache, obwohl die gebrauchte Sprache Mâgadhi[3] war.

Das Sanskrit hatte daher als die von der Volksmasse gesprochene Sprache schon im dritten Jahrhundert v. Chr. zu existieren aufgehört.

Freilich ist der Zusammenhang zwischen der Vergangenheit und der Gegenwart in Indien so wunderbar, dass man trotz wiederholter socialer Erschütterungen, religiöser Reformen und fremder Invasionen behaupten darf: das Sanskrit ist noch immer die einzige Sprache, welche im ganzen Umkreise des ungeheuren Landes gesprochen wird.

Obgleich die buddhistischen Souveraine ihre Inschriften in den Dialekten veröffentlichten, fuhr man doch während der letzten zweitausend Jahre fort, öffentliche Inschriften, sowie offizielle Dokumente privater Natur in Sanskrit abzufassen. Und obgleich die Sprache der heiligen Schriften der Buddhisten und *G*ainas den Volksmundarten entnommen ist, wurde doch die Litteratur Indiens nach wie vor in Pâ*n*ineischem Sanskrit geschrieben, während die wenigen Ausnahmen, wie z. B. der Gebrauch des Prâkrit bei Frauen und Personen niederen Ranges in den Dramen, selbst nicht ohne wichtige historische Bedeutung sind.

Selbst im gegenwärtigen Augenblick, nach einem Jahrhundert englischer Herrschaft und englischen Unterrichts, glaube ich, dass Sanskrit in Indien in einem weiteren Kreise verstanden wird, als Latein in Europa zur Zeit Dantes.

So oft ich von einem Gelehrten aus Indien einen Brief empfange, ist derselbe in Sanskrit geschrieben. So oft es einen Streit über juristische und religiöse Fragen giebt, werden die Broschüren darüber in Indien in Sanskrit abgefasst. Es giebt Zeitschriften in Sanskrit, deren Existenz ganz und gar von solchen Lesern abhängen muss, welche jene klassische Sprache den Mundarten vorziehen. Da ist der Pandit[4], der zu Benares herausgegeben wird und nicht nur Ausgaben alter Texte enthält, sondern auch Abhandlungen über moderne Gegenstände, Recensionen von Büchern, die in England erschienen sind, und polemische Artikel, alles in Sanskrit.

Eine andere Zeitschrift derselben Art ist die *Pratnakam-*

ranandini, »die Wonne der Altertumsfreunde«, ebenfalls in Benares herausgegeben und viel wertvolles Material enthaltend.

Da ist ferner der *Vidyodaya*, »der Aufgang der Wissenschaft«, ein Sanskrit-Journal, das in Calcutta erscheint und manchen wichtigen Artikel bringt. Es giebt wahrscheinlich noch andere, die ich nicht kenne.

Zu Bombay erscheint eine Monatsschrift, welche von Moreshwar Kunte herausgegeben wird, unter dem Namen *Shaddarshanachintanikâ* oder »Studien in der indischen Philosophie«. Diese giebt den Text der alten philosophischen Systeme mit Kommentaren, welche in Sanskrit geschrieben, in diesem Falle aber von einer Marathi- und einer englischen Übersetzung begleitet sind.

Von dem Rigveda, dem ältesten Sanskrit-Buch, kommen jetzt zwei Ausgaben in monatlichen Nummern heraus; die eine wird in Bombay von der liberalen Partei, wie man sie nennen könnte, besorgt, die andere in Prayâga (Allahabad) von Dayânanda Sarasvatî, dem Vertreter der indischen Orthodoxie. Die erstere enthält eine Sanskrit-Paraphrase und eine Marathi- und eine englische Übersetzung; die letztere eine ausführliche Erklärung in Sanskrit, samt einem Kommentar in der Mundart. Diese Bücher werden durch Subskription veröffentlicht, und die Liste der Subskribenten unter den Eingebornen von Indien ist sehr beträchtlich.

Es giebt andere Journale, welche hauptsächlich in den gesprochenen Dialekten, wie Bengali, Marathi oder Hindi geschrieben werden; aber sie enthalten gelegentlich auch Sanskrit-Artikel, wie die Haris*k*andra*k*andrikâ, herausgegeben zu Benares, die *Tattvabodhinî*, herausgegeben zu Calcutta, u. a. m.

Erst neulich sah ich in dem *Liberal*, dem Journal von Keshub Chunder Sen's Partei, den Bericht über eine Zusammenkunft des Brahmavrata Samadhyayi, eines vedistischen Gelehrten von Nuddea, und des Kashinath Trimbak Telang, eines M. A. der Universität Bombay. Der eine kam vom Osten, der andere vom Westen, und doch konnten sich beide fließend in Sanskrit unterhalten[5].

Noch außerordentlicher ist die Anzahl von Sanskrit-Texten,

die aus der einheimischen Presse hervorgehen, und nach denen eine große Nachfrage zu sein scheint; denn wenn wir die Bücher nach England bestellen, finden wir oft, dass in einem oder in zwei Jahren die ganze Auflage in Indien selbst verkauft ist. Das würde nicht der Fall sein mit angelsächsischen Texten in England oder mit lateinischen Texten in Italien!

Aber noch mehr: wir hören, dass die alten epischen Gedichte, das Mahâbhârata und Râmâya*n*a, noch immer in den Tempeln zum Besten der Besucher vorgetragen werden, und dass in den Dörfern große Menschenmassen um den Kâthaka, den Leser dieser alten Sanskrit-Gedichte, zusammenströmen und oft seine Recitationen mit Thränen und Seufzern unterbrechen, wenn der Held des Gedichts in die Verbannung geschickt wird, während, wenn er in sein Königreich zurückkehrt, die Häuser des Dorfes mit Lampen und Guirlanden geschmückt werden. Eine solche Vorlesung des ganzen Mahâbhârata soll neunzig Tage oder bisweilen ein halbes Jahr einnehmen[6]. Für die große Menge ist es ohne Zweifel notwendig, dass der brahmanische Erzähler (Kâthaka) das alte Gedicht erklärt; aber es müssen auch einige Leute da sein, welche die alte Poesie des Vyâsa und Vâlmîki verstehen oder zu verstehen glauben.

Es giebt noch jetzt, wo so wenige Verlockungen zu den vedischen Studien existieren, Tausende von Brahmanen[7], welche den ganzen Rigveda auswendig wissen und hersagen können, und was für den Rigveda gilt, gilt für viele andere Bücher.

Doch wäre das Sanskrit selbst in noch höherem Grade eine tote Sprache, als es wirklich eine solche ist, so ziehen doch sämmtliche lebende Sprachen Indiens, sowohl die arischen wie die dravidischen, Leben und Seele aus dem Sanskrit[8]. Über diesen Punkt und über die große Hilfe, welche selbst eine beschränkte Kenntnis des Sanskrit in der Aneignung der Volksmundarten leistet, habe ich und haben Andere, die besser dazu geeignet sind als ich, so oft, wenngleich ohne praktische Wirkung gesprochen, dass ich darüber nicht noch einmal zu sprechen brauche.

Lassen Sie uns jedoch den Einwand, dass die Sanskrit-

Litteratur eine tote oder eine künstliche Litteratur sei, etwas näher prüfen, um zu sehen, ob nicht eine Art von Wahrheit darin liegt. Einige sind der Meinung, dass die litterarischen Werke, welche wir im Sanskrit besitzen, überhaupt niemals richtiges Leben hatten, dass sie durchaus scholastische Produktionen waren, und dass sie uns darum nichts von dem lehren können, was wir wirklich wissen wollen, nämlich von der historischen Entwickelung des indischen Geistes. Andere behaupten, dass unter allen Umständen im gegenwärtigen Augenblicke, nach einem Jahrhundert der englischen Herrschaft, die Sanskrit-Litteratur aufgehört hat, eine treibende Kraft in Indien zu sein, und uns nichts von dem lehren kann, was jetzt durch die Seele des Hindu geht und sie im Guten und Bösen beeinflusst.

Lassen Sie uns auf die Thatsachen blicken. Sanskrit-Litteratur ist ein sehr weiter und unbestimmter Ausdruck. Wenn die Vedas, wie wir sie jetzt besitzen, um 1500 v. Chr. verfasst wurden, und wenn es eine Thatsache ist, dass bis heute bedeutende Werke in Sanskrit geschrieben werden, so haben wir einen Strom litterarischer Thätigkeit vor uns, der sich durch dreitausend vierhundert Jahre hinzieht. Mit Ausnahme von China giebt es nichts Ähnliches in der ganzen Welt.

Es ist schwer, eine Vorstellung von der ungeheuren Ausdehnung und Mannigfaltigkeit dieser Litteratur zu geben. Nur nach und nach werden wir mit den zahllosen Schätzen bekannt, welche noch in Handschriften existieren, und mit den Titeln jener noch größeren Zahl von Werken, die früher existiert haben müssen, darunter manche, die noch von Schriftstellern der letzten drei oder vier Jahrhunderte citiert werden[9].

Die indische Regierung hat in den letzten Jahren eine Art von bibliographischer Durchforschung Indiens anstellen lassen, und einige Sanskrit-Gelehrte, europäische wie einheimische, nach den Orten geschickt, wo man wusste, dass Sammlungen von Sanskrit-Handschriften vorhanden waren, mit der Aufgabe, dieselben zu untersuchen und zu katalogisieren. Einige von diesen Katalogen sind veröffentlicht worden, und wir lernen aus ihnen, dass die Zahl von besonderen Werken in Sanskrit, von welchen bis heute

Manuskripte existieren, sich auf 10,000 [10] beläuft. Ich glaube, dies ist mehr, als die ganze klassische Litteratur von Griechenland und Italien zusammengenommen. Vieles davon wird ohne Zweifel reiner Schund genannt werden; aber Sie wissen, dass noch in unseren Tagen die Schriften eines ausgezeichneten Philosophen »reiner Schund« genannt sind. Ich möchte Ihnen nur zeigen, dass sich durch die ganze Geschichte von Indien, durch ihre drei oder viertausend Jahre, eine Landstraße, oder vielleicht sage ich besser, eine hohe Gebirgsstraße der Litteratur hinzieht. Sie mag von dem Gewühl der Ebene entfernt, den Millionen menschlicher Wesen in ihrem Kampfe ums tägliche Leben vielleicht kaum sichtbar sein. Sie mag nur von wenigen einsamen Wanderern betreten worden sein. Aber für den Historiker der menschlichen Rasse, für den Erforscher der Entwickelung des menschlichen Geistes, sind jene wenigen einsamen Wanderer bei alledem die wahren Vertreter Indiens von Jahrhundert zu Jahrhundert. Wir wollen uns nicht täuschen lassen. Die wahre Weltgeschichte muss immer die Geschichte einiger Weniger sein, und wie wir den Himâlaya nach der Höhe des Mount Everest messen, so nehmen wir den wahren Maßstab für Indien von den Dichtern des Veda, den Weisen der Upanishads, den Begründern der Vedânta und Sâ*m*khya-Philosophie und den Verfassern der ältesten Gesetzbücher, und nicht von den Millionen, deren Geburt und Tod sich in ihren Dörfern abspielt, und die niemals auch nur einen Augenblick aus der schläfrigen Träumerei ihres Lebens aufgerüttelt worden sind.

Für die große Masse in Indien war die Sanskrit-Litteratur ohne Zweifel nicht nur eine tote Litteratur, sondern einfach gar nicht vorhanden; aber dasselbe könnte man von fast jeder Litteratur sagen, und besonders von den Litteraturen der alten Welt.

Aber auch darüber hinaus bin ich ganz und gar darauf vorbereitet, bis zu einem gewissen Grade die Wahrheit der Behauptung anzuerkennen, dass ein großer Teil der Sanskrit-Litteratur niemals lebendig und national gewesen ist in dem Sinne, wie zu Zeiten die Litteraturen von Griechenland und Rom das Leben einer ganzen Nation wiederspiegelten; und es ist

außerdem durchaus wahr, dass die Sanskrit-Bücher, die dem großen Publikum am besten bekannt sind, zu derjenigen Periode der indischen Litteratur gehören, welche richtig die Renaissance-Periode heißen möchte; als diejenigen, welche Sanskrit schrieben, selbst die Sprache zu lernen hatten, wie wir Latein lernen, und sich dessen bewusst waren, dass sie einzig für ein gelehrtes und gebildetes Publikum, und nicht für das Volk im Großen schrieben.

Dies wird eine ausführlichere Erklärung nötig machen.

Wir dürfen die ganze Sanskrit-Litteratur, wenn wir mit dem Rigveda anfangen und mit Dayânanda's Einleitung zu seiner Ausgabe des Rigveda, seiner keineswegs uninteressanten Rigvedabhûmikâ, aufhören, in zwei große Perioden einteilen: in die, welche der großen turanischen Invasion vorhergeht, und in die, welche ihr folgt.

Die erstere umfasst die vedische und die alte buddhistische Litteratur, die letztere alles Übrige.

Wenn ich die Invasion, welche gewöhnlich die Invasion der *S*akas oder der Scythen oder der Indo-Scythen oder der Turushkas heißt, die turanische Invasion nenne, so geschieht dies einfach darum, weil ich mich vorläufig nicht näher, als es gerade nötig ist, auf die Nationalität der Stämme einlassen möchte, welche in der Zeit von ungefähr dem ersten Jahrhundert v. Chr. bis zum dritten Jahrhundert n. Chr. von Indien oder wenigstens von der Regierung Indiens Besitz nahmen.

Sie sind am besten bekannt unter dem Namen der *Yueh-chi*, mit welchem sie in den chinesischen Chroniken benannt werden. Diese chinesischen Chroniken bilden die Hauptquelle, aus welcher wir unsere Kenntnis von diesen Stämmen sowohl vor als nach ihrem Einfall in Indien herleiten. In Bezug auf ihre Verwandtschaft mit anderen Rassen sind viele Theorien vorgebracht worden. Sie werden beschrieben als von rötlicher und weißer Hautfarbe und vom Pferde herab schießend, und da eine gewisse Ähnlichkeit zwischen ihrem chinesischen Namen *Yueh-chi* und den *Gothi* oder Goten vorhanden war, wurden sie von Remusat[11] mit jenen germanischen Stämmen identificiert, und

von anderen mit den *Getae*, den Nachbaren der Goten. Tod ging sogar noch einen Schritt weiter und führte die *Gâts* in Indien und die Rajputs auf die *Yueh-chi* und *Getae*[12] zurück. Mit der Zeit wird wohl einiges Licht in all diese Finsternis kommen; augenblicklich müssen wir uns mit der Thatsache begnügen, dass zwischen dem ersten Jahrhundert vor und dem dritten Jahrhundert nach unserer Zeitrechnung die größte politische Revolution in Indien stattfand, und zwar in Folge der wiederholten Einfälle turanischer oder, um einen noch sicheren Ausdruck zu gebrauchen, nördlicher Stämme. Ihre Anwesenheit in Indien, welche von den chinesischen Historikern überliefert ist, wird durch Münzen, Inschriften, und durch die traditionelle Geschichte des Landes, wie sie auch immer sein mag, vollkommen bestätigt; aber nach meiner Ansicht bezeugt nichts deutlicher die Gegenwart dieser fremden Eindringlinge, als der Riss, oder, wie ich fast sagen könnte, die Lücke in der brahmanischen Litteratur Indiens vom ersten Jahrhundert vor bis zum dritten Jahrhundert nach unserer Ära[13].

Wenn wir die politische und sociale Lage jenes Landes betrachten, können wir uns leicht vorstellen, was im Falle einer Invasion und Eroberung durch eine kriegerische Rasse eintreten würde. Die Fremdlinge würden von den Festungen und Burgen Besitz nehmen, und die alten Könige entweder beseitigen oder zu ihren Vasallen und Agenten machen. Alles andere würde geradeso weiter gehen wie zuvor. Der Grundzins würde gezahlt, die Steuern eingezogen werden, und das Leben der Dörfler, d. h. der großen Mehrzahl des Volkes von Indien, würde durch den Regierungswechsel beinahe gar nicht in seinem Fortgange gestört werden. Die einzige Klasse, welche darunter leiden würde, oder auf alle Fälle leiden könnte, wären die Priester, wenn sie sich nicht mit den neuen Eroberern irgendwie einigen könnten. Die Priesterkaste war jedoch bis zu einem hohen Grade die litterarische Kaste, und die Abwesenheit ihrer alten Beschützer, der einheimischen Râjahs, konnte wohl für einige Zeit einen vollkommenen Stillstand der wissenschaftlichen Thätigkeit erzeugen. Das Aufblühen des Buddhismus und seine

formelle Annahme durch König Asoka hatte die Macht und den Einfluss der alten brahmanischen Hierarchie schon beträchtlich erschüttert. Die nördlichen Eroberer, was auch immer ihre Religion gewesen sein mag, waren sicher keine Vedagläubigen. Sie scheinen eine Art von Kompromiss mit dem Buddhismus geschlossen zu haben, und vermutlich kommt auf Rechnung dieses Kompromisses oder einer Verquickung von *S*aka-Legenden mit buddhistischen Lehren die sogenannte Mahâyâna-Form des Buddhismus — und besonders die Amitâbha-Verehrung — welche unter Kanishka, einem der turanischen Herrscher Indiens im ersten Jahrhundert n. Chr. endgültig festgestellt wurde.

Wenn wir also die ganze Sanskrit-Litteratur in diese zwei Perioden einteilen, die eine vor der großen turanischen Invasion, die andere nach derselben, so dürfen wir die Litteratur der ersteren Periode alt und natürlich, die der letzteren modern und künstlich nennen.

Aus der früheren Periode besitzen wir erstlich, was man den Veda genannt hat, d. i. die Wissenschaft im weitesten Sinne des Worts — eine beträchtliche Masse von Litteratur, aber augenscheinlich nur ein aus einem allgemeinen Schiffbruch gerettetes Wrack; zweitens die in dem buddhistischen Tripi*t*aka vereinigten Werke, uns jetzt hauptsächlich bekannt in dem sogenannten Pâlidialekt, den Gâthâdialekten und dem Sanskrit, und wahrscheinlich in späteren Zeiten sehr vermehrt.

Die zweite Periode der Sanskrit-Litteratur umfasst alles Übrige. Beide Perioden zerfallen wieder in Unterabteilungen; aber damit haben wir im Augenblicke nichts zu thun.

Nun will ich sehr gern zugeben, dass die Litteratur der zweiten Periode, die moderne Sanskrit-Litteratur, niemals eine lebende oder nationale Litteratur gewesen ist. Sie enthält hier und da Reste aus früheren Zeiten, angepasst dem litterarischen, religiösen und moralischen Geschmack einer späteren Epoche; und so oft wir imstande sind, jene alten Elemente auszusondern, können sie dazu dienen, ein Licht auf die Vergangenheit zu werfen und bis zu einem gewissen Grade zu ergänzen, was in der Litteratur der vedischen Zeiten verloren gegangen ist. Die

metrischen Gesetzbücher z. B. enthalten altes Material, welches während der vedischen Periode zum Teil als Prosa, in Sûtras, zum Teil in älteren Metren, als Gâthâs, vorhanden war. Die epischen Gedichte, das Mahâbhârata und Râmâya*n*a, haben die Stelle der alten Itihâsas und Âkhyânas eingenommen. Ja sogar die Purâ*n*as mögen Elemente, wenn auch in sehr veränderter Gestalt, von dem enthalten, was in der vedischen Litteratur Purâ*n*a [14] genannt wurde.

Aber die große Masse jener späteren Litteratur ist künstlich oder scholastisch, voll interessanter Dichtungen und keineswegs der Originalität und gelegentlicher Schönheit bar; aber trotz alledem nur merkwürdig und weit mehr geeignet, das Interesse des Orientalisten, als die menschlichen Sympathien des Historikers und Philosophen zu erwecken.

Anders steht es mit der alten Litteratur von Indien, welche von der vedischen und buddhistischen Religion beherrscht wird. Diese Litteratur eröffnet uns ein Kapitel in der sogenannten Erziehung des Menschengeschlechts, zu welchem wir nirgend sonst eine Parallele finden können. Jeder, der ein Interesse hat für die historische Entstehung unserer Sprache, d. h. unserer Gedanken; für die erste verständliche Entwickelung der Religion und Mythologie; für die erste Begründung dessen, was man in späteren Zeiten die Wissenschaften der Astronomie, Metronomie, Grammatik und Etymologie genannt hat; für die ersten Regungen philosophischen Denkens; für die ersten Versuche einer Regulierung des Familien-, Dorf- und Staatslebens, beruhend auf Religion, Ceremoniell, Tradition und Kontrakt (*samaya*) — muss in Zukunft der Litteratur der vedischen Periode dieselbe Aufmerksamkeit widmen, wie der griechischen, römischen und deutschen Litteratur.

Was die Lehren anbetrifft, welche die frühe Litteratur des Buddhismus uns geben kann, so brauche ich gegenwärtig nicht bei denselben zu verweilen. Wenn ich nach den zahlreichen Anfragen urteilen darf, die an mich ergehen in Bezug auf jene Religion und ihre schlagende Übereinstimmung mit dem Christentum, so ist der Buddhismus bereits ein Gegenstand des

allgemeinen Interesses geworden, und wird und sollte es immer mehr und mehr werden[15]. Doch ist es nicht meine Absicht, in diesem Kursus von Vorlesungen bei jener Gattung der Litteratur zu verweilen; meine Zeit kann kaum hinreichen, einen kurzen Überblick der vedischen Litteratur und eine Erörterung der Hauptlehren zu geben, die wir aus den Hymnen, den Brâhma*n*as, den Upanishads und den Sûtras ziehen können.

Es war ein wirkliches Unglück, dass die Sanskrit-Litteratur dem gebildeten Publikum Europas zuerst durch Werke bekannt wurde, welche zu der zweiten oder, wie ich sie nannte, der Renaissance-Periode gehörten. Die Bhagavadgîtâ, die Dramen des Kâlidâsa, wie die *S*akuntalâ oder Urva*s*î, einige Episoden aus dem Mahâbhârata und Râmâya*n*a, wie die vom Nala und der Ya*gñ*adattavadha, die Fabeln des Hitopade*s*a und die Sprüche des Bhart*r*hari sind ohne Zweifel sehr interessant; und da man sie zu der Zeit, als sie zuerst in Europa bekannt wurden, in das höchste Altertum versetzte, und sie von einem Volke herrührten, das man bis dahin einer hohen litterarischen Thätigkeit für ganz unfähig gehalten hatte, so zogen sie natürlich die Aufmerksamkeit solcher Männer wie Sir William Jones in England, Herder und Goethe in Deutschland, auf sich, welche Gefallen daran fanden, von ihnen in Ausdrücken der höchsten Bewunderung zu reden. Es war zu jener Zeit Mode, von Kâlidâsa zu sprechen (wie es z. B. Alexander von Humboldt noch in einem so neuen Werke wie der Kosmos that), als »dem großen Zeitgenossen des Vergil und des Horaz, welcher an dem glänzenden Hofe des Vikramâditya lebte«, und diesen Vikramâditya hielt man für den Gründer der Samvat-Ära, 56 v. Chr. Aber dies alles ist nun anders geworden. Wer auch immer der Vikramâditya gewesen ist, welcher die *S*akas besiegt und eine andere Ära, die Samvat-Ära, 56 v. Chr., gestiftet haben soll, er hat sicher nicht im ersten Jahrhundert v. Chr. gelebt. Auch gelten die Inder nicht länger als eine litteraturlose Rasse, und ihre Poesie als populär und kunstlos. Im Gegenteil, sie werden jetzt nach derselben Richtschnur beurteilt wie die Perser oder Araber, die Italiener oder Franzosen, und nach diesem Maße

gemessen, stehen solche Werke, wie die Dramen Kâlidâsa's, nicht höher als viele Dramen, welche man lange in Staub und Frieden auf den Bücherbrettern unserer Bibliotheken hat ruhen lassen. Kâlidâsa wird mit Bhâravi als ein berühmter Dichter auf einer Inschrift[16] erwähnt, welche 585—6 n. Chr. (507 nach der *S*aka-Ära) datiert ist, und für den Augenblick sehe ich keinen Grund, ihn viel früher anzusetzen. Was die Gesetze des Manu betrifft, welche in ein fabelhaftes Altertum[17] verwiesen zu werden pflegten, und noch zuweilen von solchen verwiesen werden, die aufs Geratewohl oder aus zweiter Hand schreiben, so zweifle ich, ob sie in ihrer gegenwärtigen Form älter sein können, als das vierte Jahrhundert unserer Zeitrechnung, ja ich bin ganz darauf vorbereitet, ihnen selbst ein späteres Zeitalter angewiesen zu sehen. Ich weiß, dies wird manchen Sanskrit-Gelehrten wie Ketzerei vorkommen, aber wir müssen versuchen, ehrlich gegen uns selbst zu sein. Giebt es irgend einen zwingenden Beweis dafür, dass das Mânavadharma*s*âstra, wie wir es jetzt besitzen, geschrieben in fortlaufenden *S*loken, älter sein muss, als 300 n. Chr.? Und wenn kein solcher vorhanden ist, warum sollen wir dies nicht offen hinstellen, den Widerspruch herausfordern, und es mit Dank hinnehmen, wenn unsere Zweifel beseitigt werden können?

Dass Manu vor jener Zeit ein Name von hoher juristischer Autorität war, und dass Manu und das Mânavam in den alten Rechts-Sûtras häufig citiert werden, ist ganz wahr; aber dies dient nur zur Verstärkung der Überzeugung, dass die Litteratur, welche auf die turanische Invasion folgte, voll ist von Trümmern, die aus der dazwischen getretenen Überschwemmung gerettet sind. Wenn die sogenannten Gesetze des Manu während der vergangenen Jahrhunderte als ein Gesetzbuch existiert hätten, wie der Codex des Justinianus, wäre es wahrscheinlich, dass man es nie citierte oder sich nie darauf berief?

Varâhamihira (gestorben 587 n. Chr.) bezieht sich mehrere Male auf Manu, aber nicht auf ein Mânavadharma*s*âstram, und das einzige Mal, wo er wirklich eine Anzahl von Versen aus Manu zu citieren scheint, finden wir diese Verse in unserem Texte nicht[18].

Höchstwahrscheinlich war das Jahrhundert, in welchem Varâhamihira lebte und schrieb, das Zeitalter der litterarischen Renaissance in Indien. Dass Kâlidâsa und Bhâravi zu jener Zeit berühmt waren, wissen wir aus dem Zeugnis der Inschriften. Wir wissen desgleichen, dass während jenes Jahrhunderts der Ruhm der indischen Litteratur Persien erreicht hatte, und dass der König von Persien, Khosru Nushirvan, seinen Arzt Barzôî nach Indien schickte, um die Fabeln des Pa*ñk*atantra, oder vielmehr ihr Original, aus dem Sanskrit in das Pahlavi zu übersetzen. Die berühmten »Neun Edelsteine« oder »die neun Klassiker«, wie wir sagen würden, sind wenigstens zum Teil in dasselbe Zeitalter[19] versetzt worden, und ich zweifle, ob wir irgend etwas aus der Sanskrit-Litteratur, die vedischen und buddhistischen Schriften immer ausgenommen, einer viel früheren Epoche werden zuweisen dürfen[20].

Obgleich die Probestücke jener modernen Sanskrit-Litteratur, als sie zuerst in Europa bekannt wurden, nicht verfehlten, ein allgemeines Aufsehen zu erregen, und selbst jetzt noch imstande sind, ein gewisses oberflächliches Interesse für die indische Litteratur rege zu erhalten, waren ernstere Gelehrte doch bald mit ihnen fertig, und während sie jenen Werken gern einen Anspruch auf Anmut und fesselnden Reiz zugestanden, konnten sie nicht daran denken, der Sanskrit-Litteratur eine Stelle unter den Weltlitteraturen, eine Stelle zur Seite der griechischen und lateinischen, italienischen, französischen, englischen oder deutschen Litteratur einzuräumen.

Es gab freilich eine Zeit, wo man anfing, sich einzubilden, alles Wissenswerte in Bezug auf die indische Litteratur sei schon bekannt, und der einzige Grund, warum Sanskrit eine Stelle unter den anerkannten Lehrgegenständen einer Universität beanspruchen dürfe, sei seine Nützlichkeit für das Studium der Sprachwissenschaft.

Zu derselben Zeit jedoch — es ist jetzt etwa vierzig Jahre her — wurde ein neuer Anlauf genommen, welcher der Sanskrit-Wissenschaft ein gänzlich neues Gepräge aufgedrückt hat. Der Haupturheber dieser Bewegung war Burnouf, damals Professor

am Collège de France zu Paris, ein ausgezeichneter Gelehrter, dabei aber ein Mann von weitem Gesichtskreis und wahrhaft historischem Instinkt, und keineswegs dazu angethan, sein Leben bloß an Nalas und *S*akuntalâs zu verschwenden. Erzogen in den alten Traditionen der klassischen Schule in Frankreich — sein Vater war der Verfasser der bekannten griechischen Grammatik —, dann eine Zeitlang ein vielversprechender junger Advokat mit einflussreichen Freunden wie Guizot, Thiers, Mignet, Villemain zur Seite, und mit einer glänzenden Zukunft vor sich, durfte man von ihm nicht erwarten, dass er seine Zeit mit hübschen Sanskritverschen verzetteln würde. Was er suchte, als er sich auf das Sanskrit warf, war Geschichte, Menschengeschichte, Weltgeschichte, und mit sicherem Blick erfasste er die vedischen und die buddhistischen Schriften als die beiden Stellen, die allein festen Grund boten in dem Schlamm der indischen Litteratur. Er starb jung und hat nur ein paar Gewölbe von dem Gebäude, das er aufführen wollte, hinterlassen. Aber sein Geist lebte in seinen Schülern und Freunden weiter, und wenige werden leugnen, dass der erste direkte oder indirekte Impuls zu allem, was seitdem von den Gelehrten in der vedischen und buddhistischen Litteratur geleistet worden ist, von Burnouf und seinen Vorlesungen am Collège de France den Ausgang genommen hat.

Was finden wir nun, werden Sie fragen, in jener alten Sanskrit-Litteratur, was wir nicht anderswo auch finden können? Meine Antwort ist: Wir finden dort den Indogermanen, welchen wir in seinen verschiedenen Charakteren kennen, als Griechen, Römer, Germanen, Kelten, Slaven, in einem gänzlich neuen Charakter. Während in seinen nördlichen Wanderungen seine aktive und politische Energie hervorgerufen und zur höchsten Vollendung gebracht wird, finden wir die andere Seite des menschlichen Charakters, die passive und meditative, in Indien zur ihrer vollen Entwickelung gelangt. Wir sehen die indogermanischen Stämme von diesem Lande Besitz ergreifen, und unter der Führung kriegerischer Götter, wie des Indra und der Maruts, ihre neuen Sitze gegen die Angriffe der schwarzhäutigen

Ureinwohner sowohl, wie gegen die Einfälle späterer arischer Kolonisten vertheidigen. Aber diese Kriegsperiode ging bald zu Ende, und als die große Masse des Volks sich einmal in ihren Wohnsitzen niedergelassen hatte, scheinen die militärischen und politischen Pflichten monopolisiert worden zu sein durch das, was wir eine Kaste[21] nennen, d. h. durch eine aristokratische Minorität, während die große Majorität des Volkes sich damit begnügte, ihr Leben in der engen Sphäre ihrer Dörfer hinzubringen, wenig bekümmert um die äußere Welt und zufrieden mit den Gaben, welche ihnen die Natur ohne viele Arbeit spendete. Bhartṛhari sagt (Ausg. von K. T. Telang, p. 76):

»Es giebt Früchte auf den Bäumen in jedem Walde, welche jeder, der mag, ohne viel Mühe pflücken kann. Es giebt kaltes und süßes Wasser in den klaren Flüssen hier und dort. Es giebt ein weiches Bett, aus den Zweigen schöner Schlingpflanzen bereitet. Und doch schmachten erbärmliche Menschen an den Thoren der Reichen!«

Auf den ersten Anblick könnten wir uns geneigt fühlen, diesen ruhigen Lebensgenuss, dies bloße Zuschauen, eher eine Entartung als eine Entwickelung zu nennen. Es scheint so verschieden von dem, was unserer Meinung nach das Leben sein sollte. Indes kann es von einem höheren Gesichtspunkt aus erscheinen, dass diese südlichen Indogermanen das gute Teil oder wenigstens das für sie gute Teil erwählt, während wir, ihre nördlichen Brüder, »viel Sorge und Mühe gehabt haben.«

Auf alle Fälle ist es ein der Beachtung wertes Problem, ob nicht, wie es einen Norden und einen Süden in der Natur giebt, also auch zwei Hemisphären in der menschlichen Natur existieren, welche beide der Entwickelung würdig sind, die thätige, kämpfende und politische auf der einen, die leidende, sinnende und philosophische auf der anderen Seite; und zur Lösung dieses Problems bietet keine Litteratur so reichen Stoff, wie die des Veda, welche mit den Hymnen beginnt und mit den Upanishads aufhört. Wir treten in eine neue Welt ein, nicht immer eine anziehende, am allerwenigsten für uns; aber sie besitzt einen Reiz, sie ist wahr, sie ist von natürlicher Entwickelung,

und wie alles, was sich natürlich entwickelt hat, hat sie, glaube ich, einen verborgenen Zweck, und dieser besteht darin, uns eine Art von Lehre zu geben, die des Lernens wohl würdig ist, und die wir sicherlich sonst nirgends hätten lernen können. Wir sind nicht dazu berufen, jene alte vedische Litteratur entweder zu bewundern oder zu verachten; wir haben sie einfach zu studieren und uns Mühe zu geben, sie zu verstehen.

Es hat alberne Leute gegeben, welche die Entwickelung des indischen Geistes als die großartigste Erscheinung auf diesem Gebiete dargestellt haben, welche uns sogar zum Veda oder zu den heiligen Schriften der Buddhisten zurückführen wollten, um uns dort eine wahrere Religion, eine reinere Moral und eine erhabenere Philosophie zu bieten, als wir sie bei uns finden könnten. Ich werde nicht einmal die Namen dieser Schriftsteller oder die Titel ihrer Werke erwähnen. Aber ich empfinde dieselbe Ungeduld, wenn ich sehe, wie andere Gelehrte die alte Litteratur von Indien tadeln, als wäre sie ein Werk des neunzehnten Jahrhunderts, als stellte sie einen Feind vor, der besiegt werden muss und auf keine Gnade von unserer Hand rechnen darf. Dass der Veda voll ist von kindischen, albernen, ja für unseren Sinn selbst ungeheuerlichen Vorstellungen, wer wollte es leugnen? Aber eben diese Ungeheuerlichkeiten sind interessant und belehrend, ja manche von ihnen, wenn wir nur von der Verschiedenheit des Gedankens und des Ausdrucks absehen können, enthalten Wahrheitskeime und Lichtstrahlen, die um so überraschender sind, als sie durch den Schleier der dichtesten Nacht auf uns einbrechen.

Hier liegt das allgemeine, das wahrhaft menschliche Interesse, welches die alte Litteratur von Indien besitzt, und welches ihr einen Anspruch auf die Aufmerksamkeit nicht nur der Orientalisten oder der Freunde alter Geschichte, sondern jedes gebildeten Mannes und jeder gebildeten Frau verleiht.

Es giebt Probleme, die wir eine Zeitlang bei Seite legen können, ja die wir bei Seite legen müssen, während wir ein jeder für sich in dem harten Kampf ums Dasein begriffen sind, die aber bei alledem immer wiederzukehren pflegen, und wenn

sie wiederkehren, uns tiefer erregen, als wir es Anderen oder sogar uns selbst eingestehen wollen. Zwar ist bei uns nur ein Tag von sieben der Ruhe und dem Nachdenken geweiht, der Betrachtung dessen, was die Griechen *τὰ μέγιστα* »die höchsten Dinge« nannten. Zwar bringen viele von uns jenen siebenten Tag entweder in gedankenlosem Kirchgange oder in ebenso gedankenloser Ruhe hin. Aber ob es nun an Sonntagen oder an Werkeltagen, ob es in der Jugend oder im Alter geschieht, es giebt Augenblicke, die selten sein mögen, aber gerade darum die wichtigsten Augenblicke unseres Lebens sind. in denen die alten einfachen Fragen der Menschheit mit ihrer ganzen Macht wiederkehren, und wir zu uns sprechen: Was sind wir? Was bedeutet dieses Erdenleben? Sollen wir hier niemals Ruhe haben, sondern uns immer abmühen und unser Glück erbauen aus den Trümmern des Glückes unseres Nächsten? Und wenn wir nun unser Leben auf der Erde so erfreulich wie möglich gestaltet haben mit Dampf und Gas und Elektricität, sind wir dann wirklich so viel glücklicher als der Hindu in seiner primitiven Wohnstätte?

Bei uns, wie ich eben sagte, in diesen nördlichen Himmelsstrichen, wo das Leben immer ein Kampf ist und sein muss, und noch dazu ein harter Kampf, wo die Anhäufung von Reichtümern beinahe eine Notwendigkeit geworden ist zum Schutze gegen die Unsicherheit des Alters und gegen die in unserem komplicierten socialen Leben unvermeidlichen Zufälle, bei uns, sage ich, und in unserer Gesellschaft, sind die Stunden der Ruhe und Betrachtung gering an Zahl und weit von einander entfernt. So war es immer, seitdem es eine Geschichte der teutonischen Rasse giebt; so war es auch mit den Griechen und Römern. Das europäische Klima mit seinen langen kalten Wintern, an vielen Stellen auch die Schwierigkeit der Bodenbestellung, der Interessenstreit zwischen kleinen Gemeinden, haben den Instinkt der Selbsterhaltung (um nicht zu sagen der Selbstgefälligkeit) in einem solchen Grade entwickelt, dass die meisten Tugenden und die meisten Fehler der europäischen Gesellschaft auf diese Quelle zurückgeführt werden können. Unser eigener Charakter

ist unter diesen Einflüssen gebildet worden, durch Erbschaft, durch Erziehung, durch die Notwendigkeit. Wir führen alle einen Lebenskampf; ein Lebenskampf ist unser höchstes Lebensideal. Wir arbeiten, bis wir nicht länger arbeiten können, und sind stolz darauf, gleich alten Pferden im Geschirr zu sterben. Mit innerer Genugthuung weisen wir auf das hin, was wir und unsere Vorfahren durch harte Arbeit geleistet haben, bei der Gründung einer Familie, oder eines Geschäfts, einer Stadt oder eines Staates. Wir zeigen auf die Wunder unserer sogenannten Civilisation — auf unsere glänzenden Städte, unsere Landstraßen und Brücken, unsere Schiffe, unsere Eisenbahnen, unser elektrisches Licht, unsere Gemälde, unsere Statuen, unsere Musik, unsere Theater. Wir bilden uns ein, das Leben auf der Erde ganz vollkommen gemacht zu haben, in manchen Fällen so vollkommen, dass es uns beinahe schmerzt, es wieder zu verlassen. Aber die Lehre, welche Brahmanen wie Buddhisten uns zu geben nie müde werden, lautet, dass dieses Leben nur eine Reise von einem Dorfe zum andern ist, und nicht ein Ruheplatz. So lesen wir [22]:

»Wie ein Mann, der nach einem anderen Dorfe reist, eine Nacht im Freien der Ruhe genießen mag, am folgenden Tage aber seine Ruhestätte verlässt und seine Reise fortsetzt: also sind Vater, Mutter, Weib und Reichtum gleichsam nur eine Nachtruhe für uns — weise Leute hängen ihr Herz nicht für immer daran.«

Anstatt diese indische Lebensanschauung einfach zu verachten, sollten wir nicht lieber einen Augenblick stehen bleiben und überlegen, ob ihre Lebensphilosophie durchaus falsch und die unsrige durchaus richtig ist, ob diese Erde wirklich nur zur Arbeit — denn bei uns ist auch das Vergnügen zur Arbeit geworden — bestimmt ist, zu einem beständigen Handeln und Wandeln; oder ob wir harten Nordindogermanen nicht zufrieden sein könnten mit etwas weniger Arbeit und etwas weniger sogenanntem Vergnügen, bei etwas mehr Denken und etwas mehr Ruhe. Denn so kurz unser Leben auch ist, wir sind nicht bloße Maifliegen, welche am Morgen

geboren werden und zur Nacht sterben. Wir haben eine Vergangenheit, um zurückzublicken, und eine Zukunft, um vorwärts zu blicken, und es könnte sein, dass einige von den Rätseln der Zukunft in der Weisheit der Vergangenheit ihre Lösung finden.

Warum sollten wir also stets nur auf die Gegenwart schauen? Warum sollten wir immer rennen, sei es nach Reichtum oder nach Macht oder nach Ruhm? Warum sollten wir niemals ausruhen und dankbar sein?

Ich stelle nicht in Abrede, dass die männliche Thatkraft, die stille Ausdauer, der Gemeinsinn und die häuslichen Tugenden der europäischen Staatsbürger eine Seite, und mag sein, eine sehr wichtige Seite der Bestimmung vorstellen, welche der Mensch auf Erden zu erfüllen hat.

Aber es giebt sicherlich noch eine andere Seite unserer Natur, und möglicherweise noch eine andere Bestimmung, welche dem Menschen auf seiner Wanderschaft durch dieses Leben offen steht, und diese sollte nicht ganz und gar vernachlässigt werden. Richten wir unsere Blicke nach dem Osten, und besonders nach Indien, wo das Leben kein sehr ernster Kampf ist oder wenigstens war, wo das Klima mild und der Boden fruchtbar war, wo Pflanzenkost in kleinen Massen genügte, um den Leib gesund und kräftig zu erhalten, wo die einfachste Hütte oder Höhle zum Obdach hinreichte, und wo das gesellschaftliche Leben niemals die riesigen, ja ungeheuerlichen Proportionen eines London oder Paris annahm, sondern sich innerhalb der engen Grenzen von Dorfgemeinden abspielte — ich sage, war es dort nicht natürlich, oder, wenn Sie wollen, war es dort nicht Fügung, dass eine andere Seite der menschlichen Natur entwickelt wurde — nicht die thätige, kampflustige und auf den Erwerb gerichtete, sondern die passive, sinnende und auf die Betrachtung gekehrte? Kann es uns Wunder nehmen, dass die Arier, welche als Fremdlinge in einige von den glücklichsten Gefilden am Indus oder am Ganges einzogen, auf das Leben blickten wie auf einen ewigen Sonntag, eine Art von langen Ferien, wonnevoll so lange sie dauern, die aber

früher oder später doch zu Ende gehen müssen? Warum hätten sie Schätze anhäufen, warum Paläste erbauen, warum sich Tag und Nacht abmühen sollen? Nachdem sie von Tag zu Tage für die kleinen Bedürfnisse des Körpers gesorgt hatten, glaubten sie das Recht, vielleicht die Pflicht zu haben, um sich zu blicken auf diesem seltsamen Exile, nach Innen zu blicken auf ihr eigenes Selbst, und nach oben zu blicken, nach dem, was nicht ihr eigenes Selbst war, und zu sehen, ob sie nicht ein wenig von der wahren Bedeutung jenes Geheimnisses verstehen könnten, welches wir das Leben auf der Erde nennen.

Wir würden natürlich solche Ansichten vom Leben träumerisch, unwirklich, unpraktisch nennen, aber werden sie die unsrigen nicht für kurzsichtig, unstet und am Ende höchst unpraktisch halten, da wir das Leben um des Lebens willen zum Opfer bringen?

Ohne Zweifel sind beides extreme Anschauungen, und können in jener extremen Form schwerlich jemals von einem Volke, ob im Osten oder im Westen, gehegt oder verwirklicht worden sein. Wir sind nicht immer fleißig — wir gestatten uns zuweilen eine Stunde der Ruhe und des Friedens und des Nachdenkens — und ebensowenig träumten und dachten die alten Inder stets über *τὰ μέγιστα*, die größten Probleme des Lebens; wir wissen vielmehr, dass sie auch, wenn der Ruf an sie erging, wie Helden kämpfen konnten, und dass sie ohne Maschinen durch Geduld und Ausdauer selbst die geringste Handarbeit zu einem Kunstwerke erheben konnten, und zu einer wahren Freude für den Verfertiger wie für den Käufer.

Alles was ich Ihnen klar machen möchte, ist demnach, dass der Indogermane, welcher seine Mission in Indien zu erfüllen hatte, von Natur mancher praktischen und streitbaren Tugenden ermangeln mochte, welche bei den nördlichen Indogermanen durch eben jenen Kampf entwickelt worden sind, ohne den sie untergehen mussten; dass aber darum sein Erdenleben noch nicht gänzlich weggeworfen war. Gerade seine Lebensanschauung, wenn wir sie in unserem nördlichen Klima uns auch nicht aneignen können, darf uns doch als eine Lehre

und als eine Warnung dienen, dass wir um des Lebens willen nicht die höchsten Güter des Lebens aufopfern.

Der größte Eroberer des Altertums stand in schweigendem Erstaunen vor den indischen Gymnosophisten und bedauerte, dass er sich mit ihnen nicht in ihrer eigenen Sprache unterhalten konnte, und dass ihre Weisheit ihn nur durch den unreinen Kanal verschiedentlicher Dolmetscher erreichen konnte.

Lassen Sie sich nur noch einige Sprüche vorlesen, welche Sie vielleicht in Indien zum zweiten Male hören, wenn sich nach des Tages Hitze alt und jung unter dem Schatten des Dorfbaumes versammelt, Sprüche, welche jenen wie Wahrheit, uns, fürchte ich, wie Gemeinplätze vorkommen.

»Da alle zusammen schlafen müssen, wenn sie einmal in die Erde gelegt sind, warum wünschen thörichte Leute einander Schaden zu thun[23]?«

»Wer die ewige Seligkeit (moksha) sucht, kann sie durch den hundertsten Teil des Leidens erlangen, welches ein Thor in dem Streben nach Reichtum erduldet[24].«

»Die Armen essen mehr vorzügliches Brot als die Reichen, denn der Hunger verleiht ihm Süßigkeit[25].«

»Unser Leib ist gleich dem Meeresschaum, unser Leben gleich einem Vogel, unsere Vereinigung mit denen, die wir lieben, dauert nicht ewig, warum schläfst du also, mein Sohn[26]?«

»Wie zwei Holzstücke sich auf dem Ocean treffen und dann wieder auseinander gehen, so ist es auch mit dem Zusammentreffen der Geschöpfe[27].«

»Unser Zusammentreffen mit Weibern, Verwandten und Freunden geschieht auf einer Reise. Darum sehe jeder genau, wo er ist, wohin er geht, was er ist, warum er hier verweilt, und warum er sich um etwas grämt[28].«

»Familie, Weib, Kinder, selbst unser Leib und unser Gut geht dahin und gehört uns nicht. Was gehört uns also? Unsere guten und unsere bösen Thaten[29].«

»Wenn du von hier gehst, wird niemand dir folgen. Nur

deine guten und bösen Thaten werden dir folgen, wohin du auch gehst[30].«

»Für jegliches böse oder gute Werk, das der Mensch vollbringt, erhält er notwendig den Lohn[31].«

»Nach dem Veda ist die Seele (das Leben) ewig, aber der Körper aller Wesen ist vergänglich. Wenn der Körper vernichtet wird, geht die Seele anderswohin, gefesselt durch die Bande unserer Werke[32].«

»Wenn ich weiß, dass mein eigener Leib nicht mein ist, und dass doch die ganze Erde mein ist, und wiederum, dass sie beides mein und dein ist, dann kann kein Leid geschehen[33].«

»Wie jemand in dieser Welt neue Kleider anzieht und diejenigen bei Seite legt, die er zuvor trug, also zieht das Selbst eines Menschen neue Leiber an, je nach seinen Handlungen[34].«

»Keine Waffen werden das Selbst eines Menschen verletzen, kein Feuer es verbrennen, kein Wasser es ertränken, kein Wind es auftrocknen.«

»Es ist nicht zu verletzen, nicht zu verbrennen, nicht zu ertränken, nicht aufzutrocknen. Es ist unvergänglich, unwandelbar, unveränderlich, uranfänglich.«

»Es ist, wie man sagt, unkörperlich, allen Verstand überschreitend, und keinem Wechsel unterworfen. Wenn du weißt, dass das Selbst eines Menschen alles dieses ist, härme dich nicht.«

»Es giebt nichts Höheres, als die Erlangung der Erkenntnis des Selbst[35].«

»Alle lebenden Wesen sind die Wohnung des Selbst, welches im Stoffe eingehüllt liegt, welches unsterblich und fleckenlos ist. Diejenigen, welche das Selbst anbeten, das unbewegliche, welches in einer beweglichen Wohnung liegt, werden unsterblich.«

»Ein weiser Mann sollte, alles andere verachtend, nach der Erkenntnis des Selbst streben.«

Wir werden zu diesem Gegenstande noch einmal zurückkehren müssen; denn die Erkenntnis des Selbst ist wirklich der *Vedânta*, d. h. das Ende, das höchste Ziel des Veda. Die

höchste Weisheit der Griechen war »sich selbst zu erkennen«, die höchste Weisheit Indiens ist »unser Selbst zu erkennen«.

Sollte ich mit einem Worte den unterscheidenden Zug des indischen Charakters angeben, wie ich ihn hier zu skizzieren versucht habe, so würde ich sagen, er ist transcendent, nicht in dem streng technischen Sinne, wie Kant dieses Wort gebraucht, sondern in seiner allgemeineren Bedeutung, nach welcher es einen Geist bezeichnet, der den Hang hat, die Grenzen der empirischen Erkenntnis zu überschreiten. Es giebt Geister, welche von der empirischen Erkenntnis durchaus befriedigt werden, einer Erkenntnis von wohl gesicherten, wohl geordneten und wohl bezeichneten Thatsachen. Eine solche Erkenntnis kann eine riesige Ausdehnung annehmen, und, wenn Wissen Macht ist, demjenigen, der sie handhaben und nutzbar machen kann, eine große Macht, eine wirkliche geistige Macht verleihen. Unser eigenes Zeitalter ist stolz auf diese Art von Wissen, und damit zufrieden zu sein und niemals darüber hinaus zu verlangen, ist wohl einer der glücklichsten Seelenzustände, die es geben kann.

Aber trotz alledem, es giebt ein Jenseits, und wer einmal einen Strahl desselben empfangen hat, ist wie jemand, der in die Sonne geblickt hat — wohin er schaut, überall sieht er das Bild der Sonne. Sprich zu ihm von endlichen Dingen, und er wird dir sagen, dass das Endliche unmöglich und bedeutungslos ist ohne das Unendliche. Sprich zu ihm vom Tode, und er wird ihn Geburt nennen; sprich zu ihm von der Zeit, und er wird sie den bloßen Schatten der Ewigkeit nennen. Uns scheinen die Sinne die Organe, die Werkzeuge, die wirksamsten Maschinen der Erkenntnis zu sein; ihm erscheinen sie als Betrüger oder in allen Fällen als lästige Fesseln, die den Flug des Geistes hemmen. Uns ist diese Erde, dies Leben, alles was wir sehen und hören und berühren, sicher. Hier, fühlen wir, ist unsere Heimat, hier liegen unsere Pflichten, hier unsere Freuden. Ihm ist diese Erde ein Ding, das einst nicht war und das wiederum aufhören wird zu sein, dies Leben ein kurzer Traum, aus dem wir bald erwachen werden. Über nichts bekennt er

eine größere Unwissenheit, als über das, was anderen das sicherste scheint, namentlich was wir sehen und hören und fühlen; und was unsere Heimat betrifft, so weiß er, dass sie sicherlich nicht hier ist, wo sie auch immer sein möge.

Die transcendente Stimmung erlangte ohne Zweifel eine vollständigere Oberherrschaft im indischen Charakter, als sonst irgendwo; aber kein Volk und kein Individuum ist ganz ohne das »Sehnen nach dem Jenseits«; wir kennen es in der That alle unter einem geläufigeren Namen, dem der Religion.

Nun müssen wir freilich zwischen Religion und einer Religion unterscheiden, geradeso wie wir in einem anderen Zweige der Philosophie zwischen Sprache und einer Sprache oder vielen Sprachen zu unterscheiden haben. Man kann eine Religion annehmen, man kann zu der christlichen Religion bekehrt werden, und man kann seine eigene besondere Religion von Zeit zu Zeit wechseln, gerade wie man verschiedene Sprachen sprechen kann. Aber um eine Religion zu haben, muss man Religion haben. Man muss wenigstens einmal in seinem Leben über den Horizont der Welt hinausgeblickt und im Gemüte einen Eindruck des Unendlichen davongetragen haben, der uns dann nicht wieder verlässt. Ein von der Sinneswelt befriedigtes Wesen, unbewusst seiner endlichen Natur, unbekümmert durch den beschränkten oder negativen Charakter der Sinneswahrnehmungen, wäre aller religiösen Vorstellungen unfähig. Erst wenn der endliche Charakter aller menschlichen Erkenntnis erfasst ist, ist es dem menschlichen Geiste möglich, das sich vorzustellen, was jenseit des Endlichen ist, man nenne es wie man wolle, das Jenseits, das Ungesehene, das Unendliche, das Übernatürliche oder das Göttliche. Jener Schritt muss gethan sein, ehe Religion irgend einer Art möglich wird. Was für eine Art von Religion es werden wird, hängt von dem Charakter der Rasse ab, die sie ausbildet, von ihren natürlichen Umgebungen und ihren geschichtlichen Erfahrungen.

Wir kennen nun, scheint es, eine grosse Menge von Religionen — ich spreche hier natürlich nur von den alten Religionen, von denen, die wir zuweilen nationale oder autochthone

Religionen nennen — nicht von denen, die in späterer Zeit von einzelnen Propheten oder Reformatoren gestiftet sind.

Aber unter diesen alten Religionen kennen wir selten das, was denn doch der wichtigste Punkt ist, ihren Ursprung und ihr allmähliches Werden. Die jüdische Religion steht vor uns als von Anfang an vollkommen und vollendet, und nur mit größter Schwierigkeit können wir ihren wirklichen Anfang und ihre historische Entwickelung entdecken. Und nehmen wir die griechische und die römische Religion, die Religionen der germanischen, slavischen oder keltischen Stämme, so werden wir finden, dass ihre Entwickelungsperiode immer lange vorbei ist, ehe wir sie kennen lernen, und dass von dem Zeitpunkte ab, wo wir sie kennen lernen, alle ihre Veränderungen rein metamorphisch sind, formale Veränderungen eines fertigen Stoffes.

Lassen Sie uns jetzt auf die alten Bewohner Indiens blicken. Für sie war die Religion zunächst nicht ein Interesse unter vielen. Es war das alles absorbierende Interesse; es umfasste nicht nur den Kultus und das Gebet, sondern auch was wir Philosophie, Moral, Recht und Politik nennen, — alles was von der Religion durchdrungen war. Ihr ganzes Dasein war für sie eine Religion — alles andere war gewissermaßen ein bloßes Zugeständnis, welches an die ephemeren Bedürfnisse dieses Lebens gemacht wurde.

Was also können wir aus der alten religiösen Litteratur Indiens, oder aus dem Veda, lernen?

Es erfordert keine tiefe Kenntnis der griechischen Religion und der griechischen Sprache, um in den griechischen Gottheiten die ursprünglichen Umrisse gewisser physikalischer Phänomene zu entdecken. Jeder Schulknabe weiß, dass in Zeus etwas vom Himmel steckt, in Poseidon etwas vom Meere, in Hades von der Unterwelt, in Apollon von der Sonne, in Artemis vom Monde, in Hephaestos vom Feuer. Aber bei alledem ist vom griechischen Standpunkte aus ein beträchtlicher Unterschied zwischen Zeus und dem Himmel, zwischen Poseidon und dem Meere, zwischen Apollon und der Sonne, zwischen Artemis und dem Monde.

Was finden wir nun im Veda? Ohne Zweifel hier und dort einige philosophische Gedichte, welche so oft citiert worden sind, dass die Leute anfangen zu denken, der Veda sei eine Art Orphischer Hymnen. Wir finden ferner einige rein mythologische Gedichte, in denen die Devas oder Götter beinahe soviel von dramatischer Persönlichkeit angenommen haben, wie in den Homerischen Hymnen.

Aber die große Mehrzahl der vedischen Lieder besteht in einfachen Anrufungen des Feuers, des Wassers, des Himmels, der Sonne und der Stürme, oft unter denselben Benennungen, welche später die Eigennamen der indischen Gottheiten wurden, aber noch beinahe frei von allem, was man irrational oder mythologisch nennen kann. Es ist nichts Irrationales darin, d. h. nichts, worauf wir nicht eingehen oder womit wir nicht sympathisieren können, wenn die Menschen den Sturm anflehen aufzuhören, oder die Wolke zu regnen, oder die Sonne zu scheinen. Ich sage, es ist nichts Irrationales darin, obgleich es vielleicht genauer wäre zu sagen, es ist nichts darin, was jemand überraschen könnte, der mit der Entwickelung der menschlichen Vernunft oder wenigstens der kindlichen Vernunft bekannt ist. Es kommt nicht darauf an, wie wir jenen Hang des kindlichen Gemütes nennen, die Erscheinung mit dem Erscheinenden, die Wirkung mit der Ursache, die Thätigkeit mit dem Thätigen zu verwechseln. Man nenne es Animismus, Personification, Metapher oder Poesie, wir alle wissen, was wir darunter zu verstehen haben; wir alle wissen, dass es da ist, und das jüngste Kind, welches den Stuhl schlägt, gegen den es gefallen ist, oder einen Hund schilt, kann uns belehren, dass alles dies, wie unvernünftig es uns auch scheinen mag, in den ersten Perioden oder dem Kindesalter des menschlichen Geistes vollkommen vernünftig, natürlich, ja unvermeidlich ist.

Nun ist es gerade diese Periode in der Entwickelung der alten Religion, welche immer vorausgesetzt oder postuliert wurde, überall sonst aber fehlte, die uns in den Hymnen des Rigveda klar vorliegt. Es ist dieses alte Kapitel in der Geschichte des menschlichen Geistes, das uns in der indischen

Litteratur aufbewahrt ist, während wir es in Griechenland oder in Rom oder anderswo vergebens suchen.

Es ist immer eine Lieblingsvorstellung derjenigen gewesen, welche sich »Menschenforscher« oder Anthropologen nennen, dass wir, um die frühesten oder sogenannten prähistorischen Phasen in der Entwickelung des Menschen kennen zu lernen, das Leben der wilden Völker studieren sollten, wie wir es noch in einigen Teilen von Asien, Afrika, Australien und Amerika beobachten können.

Darin liegt viel Wahrheit, und nichts kann nützlicher sein als die Beobachtungen, welche wir in den Werken von Gelehrten wie Waitz, Tylor, Lubbock u. a. gesammelt finden. Doch seien wir aufrichtig und gestehen wir ein, dass das Material, auf welches wir uns hier zu verlassen haben, oft äußerst unzuverlässig ist.

Und nicht bloß dies. Was wissen wir von den wilden Völkerschaften außer dem letzten Kapitel ihrer Geschichte? Gewinnen wir jemals eine Einsicht in ihre Vergangenheit? Können wir begreifen, was denn doch überall die wichtigste und lehrreichste Lektion ist, die wir zu lernen haben, wie sie zu dem geworden sind, was sie sind? Da ist allerdings ihre Sprache, und in dieser sehen wir Spuren einer Entwickelung, die auf ferne Zeitalter hinweisen, geradeso wie das Griechische des Homer oder das Sanskrit der Vedas. Ihre Sprache beweist allerdings, dass diese sogenannten Heiden, mit ihren komplicierten Systemen von Mythologie, ihren künstlichen Gebräuchen, ihren unverständlichen Grillen und Rohheiten, nicht die Geschöpfe von heute oder gestern sind. Wenn wir nicht eine besondere Schöpfung für diese Wilden annehmen, müssen sie so alt sein, wie die Hindus, die Griechen und die Römer, so alt wie wir selbst. Wenn wir Lust haben, können wir natürlich annehmen, dass ihr Leben ein stationäres gewesen ist, und dass sie heutzutage das sind, was die Hindus vor 3000 Jahren nicht mehr waren. Aber das ist eine reine Vermutung und wird durch die Thatsachen ihrer Sprache widerlegt. Sie können durch wer weiß wie viele Wechselfälle hindurchgegangen sein, und was

wir als primitiv ansehen, kann bei dem Wenigen, was wir davon wissen, ein Rückfall in die Barbarei sein oder eine Verderbnis von etwas, was in seinen früheren Zuständen vernünftiger und verständlicher war. Man denke nur an die Heiratsregeln unter den am niedrigsten stehenden wilden Stämmen. Sie sind so verwickelt, dass es alle Begriffe übersteigt; das Ganze scheint ein Chaos von Vorurteil, Aberglauben, Stolz, Eitelkeit und Thorheit. Und doch geht uns dann und wann ein Licht auf, dass in der größeren Masse jener Unvernunft irgend eine Vernunft enthalten war; wir sehen, wie das Verständige in das Unverständige, der Gebrauch in die Formel, die Formel in die Farce überging. Warum sollte also diese Oberfläche von Barbarei für uns die niedrigste Entwickelungsstufe des menschlichen Lebens vorstellen, gerade die Anfänge der Civilisation — etwa nur darum, weil wir nicht unter jene Oberfläche in die Tiefe dringen können?

Man wolle mich jedoch nicht missverstehen. Ich mache keine größeren Ansprüche für die alte indische Litteratur, als ich sie bereitwillig den Fabeln und Überlieferungen und Gesängen der wilden Völker zugestehen würde, wie wir sie gegenwärtig in dem sogenannten Naturzustande studieren können. Beides sind für den Anthropologen wichtige Dokumente. Ich sage nur, dass wir im Veda einen Schritt näher am Anfang, und an einem verständlichen Anfang stehen, als in den wilden Anrufungen der Hottentotten und Buschmänner. Doch wenn ich von einem Anfang rede, meine ich nicht einen absoluten Anfang, einen Anbeginn aller Dinge. Immer wieder und wieder hat man die Frage aufgeworfen, ob wir uns wirklich zu dem Glauben verstehen können, dass der Mensch, sobald er auf den Beinen stehen konnte, anstatt auf allen Vieren herumzukriechen, vedische Hymnen angestimmt habe. Aber wer hat dies jemals behauptet? Sicherlich kann jeder, der Augen hat zu sehen, in jedem vedischen Hymnus, ja in jedem vedischen Worte soviele Ringe über einander geschichtet finden, wie in dem ältesten Baume, der jemals in einem Walde gefällt wurde.

Ich will noch mehr sagen, und ich habe es zuvor gesagt,

dass, angenommen die vedischen Hymnen sind zwischen 1500 und 1000 v. Chr. verfasst worden, wir es kaum begreifen können, wie die Inder zu einer so frühen Zeit Ideen entwickelt hatten, die uns entschieden modern klingen. Ich würde alles Mögliche darum geben, könnte ich mich von der Schlussfolgerung losmachen, dass die Sammlung der vedischen Hymnen, eine Sammlung in zehn Büchern, mindestens schon um 1000 v. Chr. existierte, d. i. etwa 500 Jahre vor dem Entstehen des Buddhismus. Ich will damit nicht sagen, dass nicht einmal in der Folge eine Entdeckung gemacht werden kann, welche es uns möglich macht, jene Sammlung in eine spätere Zeit hinabzurücken. Ich behaupte nur, dass, soviel wir gegenwärtig wissen, soviel alle ehrlichen Sanskrit-Gelehrten gegenwärtig wissen, wir unsere vorbuddhistische Litteratur nicht wohl in engere Grenzen bringen können als 500 Jahre.

Was ist also zu thun? Wir müssen einfach unsere vorgefassten Meinungen über das, was die Leute die primitive Menschheit nennen, eine zeitlang zurückhalten, und wenn wir finden, dass die Menschen vor 3000 Jahren mit Vorstellungen vertraut waren, die uns neu erscheinen und nach dem 19. Jahrhundert schmecken, gut, so müssen wir unsere Anschauungen von dem primitiven Wilden etwas verändern und uns erinnern, dass manches, was den Weisen und den Verständigen verborgen blieb, manchmal den Kindern und Unmündigen offenbart worden ist.

Ich behaupte also, dass für ein Studium des Menschen, oder wenn Sie wollen, für ein Studium der indogermanischen Menschheit, nichts in der Welt dem Veda an Wichtigkeit gleichkommt. Ich behaupte, dass für jeden, der sich um sich selbst, um seine Vorfahren, um seine Geschichte, um seine intellektuelle Entwickelung bekümmert, das Studium der vedischen Litteratur unentbehrlich ist, und dass es als Element einer liberalen Bildung weit wichtiger und weit förderlicher ist, als die Regierungszeiten der babylonischen und persischen Könige, ja selbst als die Daten und Thaten vieler Könige von Juda und Israel.

Es ist merkwürdig, mit welchem Widerstreben diese Thatsachen hingenommen werden, besonders von denjenigen, welchen sie am meisten willkommen sein müssten, ich meine von den Anthropologen. Anstatt sich mit ganzer Kraft auf das Studium dieser Denkmäler zu werfen, welche wie durch ein Wunder auf uns gekommen sind, scheinen sie nur geneigt, Entschuldigungen zu finden, weshalb sie dieselben nicht zu studieren brauchen. Man setze ja nicht voraus, dass jetzt, wo es verschiedene englische, französische und deutsche Übersetzungen des Rigveda giebt, alles, was der Veda uns lehren kann, gelernt ist. Weit gefehlt. Jede dieser Übersetzungen ist als bloßer Versuch vorgebracht worden. Ich selbst, obgleich ich während der letzten dreißig Jahre Übersetzungen einer Anzahl der wichtigeren Hymnen gegeben habe, habe nur den Versuch gemacht, eine Probe von dem zu geben, was meiner Ansicht nach eine Übersetzung des Veda sein müsste; und jene Übersetzung, jene *traduction raisonnée*, wie ich sie zu nennen wagte, von zwölf Hymnen allein füllt einen ganzen Band. Wir sind eben nur erst auf der Oberfläche der vedischen Litteratur, und doch sind unsere Kritiker mit wer weiß wie vielen Argumenten fertig, warum der Veda uns nichts über den ursprünglichen Zustand des Menschen lehren kann. Wenn sie unter ursprünglich das verstehen, was am Uranfange war, dann verlangen sie nach etwas, was sie niemals erlangen werden, nicht einmal wenn sie die Privatkorrespondenz von Adam und Eva, oder des ersten *Homo* und der ersten *Femina sapiens* entdeckten. Wir verstehen unter ursprünglich den frühesten Zustand des Menschen, von dem wir, nach der Natur der Sache, hoffen dürfen eine Kunde zu erlangen; und hier ist nächst der Fundgrube, welche in den geheimen Tiefen der Sprache verborgen liegt, in dem Wortschatze, welchen alle indogermanischen Stämme gemein haben, und in den radikalen Elementen, aus welchen ein jedes Wort zusammengesetzt ist, kein litterarisches Denkmal voller von Lehren für den wahren Anthropologen, den wahren Erforscher der Menschheit, als der Rigveda.

Anmerkungen.

[1] Siehe Cunningham, Corpus Inscriptionum Indicarum, vol. I, 1877.

[2] *K*ullavagga V, 33, 1. Der gebrauchte Ausdruck ist *Kh*andaso âropemâ 'ti.

[3] Siehe Rhys Davids, Buddhist Suttas, Sacred Books of the East, vol. XI, p. 142.

[[4] Einen Bericht dieser Zeitschrift über drei im Jahre 1876 zu Benares von Pandits in Sanskrit abgehaltene philosophische Disputationen, der ein Beispiel für das heutige wissenschaftliche Treiben in Indien bietet, hat Jacobi übersetzt in den Philosophischen Monatsheften, Bd. XIII, S. 417 ff. C. C.]

[5] The Liberal, March 12, 1882.

[6] Siehe R. G. Bhandarkar, Consideration of the date of the Mahâbhârata, Journ. of the R. A. S. of Bombay, 1872; Talboys Wheeler, History of India, II, 365, 572; Holtzmann, Über das alte indische Epos, 1881, p. 1; Phear, The Aryan Village in India and Ceylon, p. 19. Dass das Mahâbhârata im 7. Jahrh. n. Chr. öffentlich vorgelesen wurde, ersehen wir aus Bâ*n*a, vgl. Journ. of the R. A. S., Bombay, vol. X, p. 87, Note.

[7] Hibbert Lectures, p. 157.

[8] »Jeder, der mit der gesprochenen Sprache Indiens bekannt ist, weiß wohl, dass deren Erhebung zu der Würde und Brauchbarkeit einer Schriftsprache davon abgehangen hat und noch immer abhängen muss, dass sie aus ihrer mütterlichen oder doch verwandtschaftlichen Quelle Entlehnungen vornimmt; dass niemand, der das Arabische oder das Sanskrit nicht kennt, mit Geschmack, Reinheit und Genauigkeit Hindustani schreiben kann, und dass ein Vergessen der klassischen Sprachen die Mundarten zu vollständiger Hilfslosigkeit und rettungsloser Barbarei verurteilen würde.« H. H. Wilson, Asiatic Journal, Jan. 1836, vol. XIX, p. 15.

[9] Es wäre eine sehr nützliche Arbeit für einen jungen Gelehrten, eine Liste von Sanskrit-Büchern anzufertigen, welche von späteren Schriftstellern citiert werden, aber noch nicht in den indischen Bibliotheken angetroffen sind.

[10] Hibbert Lectures, p. 133.

[11] Recherches sur les langues Tartares, 1820, vol. I, p. 327; Lassen, I. A., vol. II, p. 359.

[12] Lassen, der anfangs die Identification der *G*âts und Yueh-chi verwarf, war später geneigt, dieselbe anzunehmen.

[13] Siehe Exkurs D.

[14] Hibbert Lectures, p. 154, Note.

[15] Siehe Exkurs E.

[16] Dieselbe ist veröffentlicht von Fleet im Indian Antiquary 1876, pp. 68—73, und zuerst erwähnt von Dr. Bhao Dajo, Journal A. S., Bombay Branch, vol. IX.

[17] Sir William Jones setzte ihre Zeit um 1280 v. Chr.; Elphinstone um 900 v. Chr.

[18] Ein sehr wertvolles Zeugnis für das Alter der Dharmasûtras im Verhältnis zu den metrischen Dharma*s*âstras oder Sa*m*hitâs ist darin zu finden, ob sie irgendwo auf geschriebene Dokumente Bezug nehmen oder nicht. Wenn solche existierten, konnten sie in den Gesetzbüchern, namentlich wo die Natur der Zeugen für ein Darlehn, Pfand u. s. w. erörtert wird, schwerlich mit Stillschweigen übergangen werden. Nun sehen wir, dass bei der Behandlung des Schuldrechtes die Dharmasûtras des Gautama, Baudhâyana und Âpastamba niemals eine geschriebene Urkunde erwähnen. (J. Jolly, über das indische Schuldrecht, p. 291.) Vasish*th*a bezieht sich nur auf schriftliches Zeugnis, aber in einer Stelle, welche interpoliert sein kann, da seine Behandlung des Schuldrechts im übrigen eine sehr rohe ist (Jolly, l. c. p. 322). Manu's Gesetzbuch, welches augenscheinlich auf alten Originalen beruht, vielfach aber auch modernere Bestandteile verrät, spricht sehr ausführlich von Zeugen, ohne ein einziges Wort über geschriebene Dokumente zu sagen. Nur an einer Stelle (VIII, 168) spricht es von der Wertlosigkeit erzwungener schriftlicher Kontrakte, indem es so den praktischen Gebrauch der Schrift im Handelsverkehr anerkennt. Professor Jolly (l. c. p. 290) hält diesen Vers für eine spätere Erweiterung, zumal da er sich *totidem verbis* bei Nârada (IV, 55) findet; aber der Abschluss von Manu's Sa*m*hitâ, wie wir sie jetzt besitzen, kann kaum einer Periode angehören, wo das Schreiben (wenigstens im Handelsverkehr) noch nicht üblich war. Manu's Gesetzbuch ist älter als das des Yâ*gñ*avalkya, in welchem das Schreiben etwas ganz Gewöhnliches geworden ist. Vish*n*u stimmt oft wörtlich mit Yâ*gñ*avalkya überein, während Nârada, der im Schuldrecht die größte Ausführlichkeit zeigt, wahrscheinlich der späteste ist. (Jolly, l. c. p. 322. Er setzt Kâtyâyana und B*r*haspati nach Nârada, möglicherweise auch Vyâsa und Hârîta. Siehe auch Stenzler, Z. D. M. G. IX, 664, und Führer, Darstellung der Lehre von den Schriften in

Brhaspati's Dharmasâstra, Leipzig 1879.) — Vgl. Brhatsamhitâ, ed. Kern, pref. p. 43; Journal of the R. A. S. 1875, p. 106.

19 Kern, Vorrede zur Brhatsamhitâ, p. 20.

20 Siehe Exkurs F.

21 Während der Kriegs- und Wanderzeiten, wie sie uns in den Hymnen des Rigveda vorgeführt werden, wäre das System der Kasten, wie es z. B. in den Gesetzen des Manu beschrieben wird, eine einfache Unmöglichkeit gewesen. Man darf zweifeln, ob ein solches System jemals mehr war als ein sociales Ideal; aber selbst zu einem solchen Ideale hätten die Elemente gefehlt während der Periode, als die Arier zuerst von dem Lande der Sieben Ströme Besitz nahmen. Andererseits muss es selbst schon in jener frühen Epoche eine Arbeitsteilung gegeben haben, und so erwarten wir denn zu finden und finden wirklich in den grâmas der Fünf Völker Krieger, oft die Edlen, Führer, Könige genannt; Räte, oft Priester, Propheten, Richter genannt; und Arbeitsleute, ob sie nun Pflüger oder Baumeister oder Wegmacher heißen. Diese Dreiteilung können wir selbst in den frühen Hymnen des Rigveda deutlich wahrnehmen.

22 Boehtlingk, Sprüche 5101.

23 Mahâbh. XI, 121.

24 Pañkat. II, 127 (117).

25 Mahâbh. V, 1144. 26 L. c. XII, 12050. 27 L. c. XII, 869.

28 Mahâbh. XII, 872. 29 L. c. XII, 12453. 30 L. c. XII, 12456.

31 Mahâbh. III, 13846. 32 L. c. III, 13864.

33 Kâm. Nîtis. I, 23 (Boehtlingk 918).

34 Vishnu-sûtras XX, 50—53.

35 Âpast. Dharmas. I, 8, 22.

Einwände.

Vierte Vorlesung.

Es mag durchaus wahr sein, dass der Streit oft mehr Schaden als Heil stiftet, dass er das schlechteste von allen Talenten, das Talent des Scheins, um nicht zu sagen der Unredlichkeit, ermutigt, und gewöhnlich die Welt im Großen und Ganzen mehr im Unklaren zurücklässt, als sie vorher war. Und doch fühle ich, dass ich nicht umhin kann, eine ganze Vorlesung der Beantwortung gewisser Fragen zu widmen, welche gegen die Ansichten erhoben worden sind, die ich in Bezug auf den Charakter und die Wichtigkeit der vedischen Litteratur aufgestellt habe. Wir dürfen nicht vergessen, dass der ganze Gegenstand neu, die Zahl der Sachverständigen klein und ein Irrtum nicht nur möglich, sondern fast unvermeidlich ist. Zudem giebt es Irrtümer und Irrtümer, und die Irrtümer verständiger Menschen sind oft lehrreich, ja man möchte sagen, oft beinahe unentbehrlich zur Entdeckung der Wahrheit. Es giebt eine Kritik, die man, ohne Schaden zu nehmen, ignorieren darf, eine Kritik um der Kritik willen, wenn sie nicht gar von gemeineren Motiven eingegeben ist. Aber es giebt auch Zweifel und Schwierigkeiten, die sich von selbst herausstellen, Einwände, welche ein Recht haben, gehört zu werden, und deren Beseitigung uns gerade dem Besitze der Wahrheit am nächsten bringt. Nirgends hat man dies Princip so anerkannt und zur Richtschnur des Handelns gemacht, als in der indischen Litteratur. Welcher Gegenstand auch in Angriff genommen wird, die Regel ist, dass die

Beweisführung mit dem *pûrvapaksha* beginnen muss, d. h. mit allem, was gegen eine bestimmte Meinung gesagt werden kann. Jeder mögliche Einwand ist willkommen, er darf nur nicht ganz frivol und absurd sein, und dann erst folgt der *uttarapaksha* mit allem, was gegen diese Einwände und zur Unterstützung der ursprünglichen Meinung gesagt werden kann. Erst wenn man ganz und gar durch diesen Prozess gegangen ist, darf man eine Ansicht als *siddhânta*, oder festgestellt betrachten.

Ehe ich daher den Veda aufschlage und Ihnen eine Schilderung der Poesie, der Religion und Philosophie der alten Bewohner Indiens gebe, hielt ich es für richtig und notwendig, zuvörderst gewisse Punkte festzustellen, ohne die es unmöglich sein würde, sich eine richtige Schätzung des historischen Werts der vedischen Hymnen und ihrer Wichtigkeit selbst für uns, die wir durch so viele Jahrhunderte von jenen Dichtern der Vorzeit getrennt sind, zu bilden.

Der erste Punkt war rein einleitend, nämlich dass die Hindus in alten wie in neuen Zeiten ein Volk sind, das unser Interesse und unsere Sympathie verdient, und dass sie keineswegs jener Anklage schuldig sind, welche so leichtfertig gegen sie vorgebracht worden ist, der Anklage einer tiefgewurzelten Wahrheitsscheu.

Zweitens, dass die alte Litteratur von Indien nicht einfach als eine Kuriosität zu betrachten ist, mit der die orientalischen Gelehrten nach Belieben schalten und walten mögen, sondern dass sie sowohl durch ihre Sprache, das Sanskrit, als durch ihre ältesten litterarischen Denkmäler, die Vedas, uns Lehren geben kann, die wir sonst von keiner Seite her empfangen können, in Bezug auf den Ursprung unserer eigenen Sprache, die erste Bildung unserer eigenen Vorstellungen, und die echten natürlichen Keime von allem, was wir unter dem Namen Civilisation begreifen, wenigstens unter der Civilisation der indogermanischen Rasse, jener Rasse, zu welcher wir und alle die größten Völker der Welt — die Hindus, die Perser, die Griechen und Römer, die Slaven, die Kelten, und, last not least, die Germanen gehören. Es kann jemand ein guter und nützlicher

Feldarbeiter sein, ohne ein Geologe zu sein, ohne die Erdschicht zu kennen, auf welcher er steht, oder die Erdschichten darunter, welche den Boden tragen, auf dem er lebt und arbeitet, und aus dem er seine Nahrung zieht. Und es kann jemand ein guter und nützlicher Bürger sein, ohne ein Historiker zu sein, ohne zu wissen, wie die Welt, in der er lebt, zustande kam, und wie viele Phasen in Sprache, Religion und Philosophie die Menschheit durchzumachen hatte, ehe sie ihm jenen geistigen Boden schaffen konnte, auf dem er lebt und arbeitet, und aus dem er seine beste Nahrung zieht.

Aber es muss immer eine Aristokratie geben, derer die da wissen — di color che sanno — oder zu wissen streben, und der Eintritt in diese Aristokratie steht allen offen, welche ihn begehren, allen, die ein Gefühl für die Vergangenheit haben, ein Interesse an der Genealogie unserer Gedanken, und ein Ehrfurchtsgefühl vor unseren geistigen Ahnen; die im wahren Sinne des Worts Historiker sind, d. h. Erforscher dessen, was vergangen, aber nicht verloren ist.

Nachdem ich Ihnen erklärt hatte, warum die alte Litteratur von Indien, die wirklich alte Litteratur dieses Landes, ich meine die der vedischen Periode, die sorgfältige Aufmerksamkeit nicht nur des Orientalisten, sondern jedes gebildeten Menschen verdient, welcher wissen will, wie wir in unserem 19. Jahrhundert zu dem gekommen sind, was wir sind, habe ich Ihnen drittens den Unterschied, den natürlichen und notwendigen Unterschied zwischen der Entwickelung des menschlichen Charakters unter so verschiedenen Himmelsstrichen wie die von Indien und Europa auseinanderzusetzen versucht. Und während ich zugab, dass die Hindus mancher männlichen Tugend und mancher praktischen Fertigkeit ermangeln, die wir besonders hochschätzen, wollte ich es betonen, dass es eine andere Sphäre der geistigen Thätigkeit giebt, in welcher die Hindus hervorragen — die beschauliche und transcendente — und dass wir hier von ihnen einige Lebensregeln uns aneignen können, welche wir selbst nur zu geneigt sind, zu ignorieren oder zu verachten.

Da ich aber fürchtete, zu hohe Erwartungen in Bezug auf

die alte Weisheit, Religion und Philosophie der vedischen Inder erregt zu haben, hielt ich es viertens für meine Pflicht, festzustellen, dass die vedischen Hymnen, wenn auch in einem gewissen Sinne primitiv, doch nicht im anthropologischen Sinne dieses Worts primitiv sind, und nicht etwa die Äußerungen von Wesen enthalten, welche eben ihre Schale zerbrochen haben und sich nun mit verwunderten Augen zum ersten Male in dieser merkwürdigen Welt umsehen. Der Veda darf primitiv genannt werden, weil kein anderes primitiveres schriftliches Dokument existiert: aber die Sprache, die Mythologie, die Religion und Philosophie, welche wir darin treffen, eröffnen uns Fernsichten, die niemand sich unterfangen würde, nach Jahren zu messen. Ja, sie enthalten neben einfachen, natürlichen, kindischen Gedanken manche Vorstellungen, welche uns modern, oder sekundär, oder tertiär klingen, wie ich sie nannte, welche aber nichtsdestoweniger älter sind, als jedes andere litterarische Denkmal, und uns zuverlässige Kunde von einer Periode in der Geschichte des menschlichen Denkens geben, von der wir vor der Entdeckung der Vedas[1] ganz und gar nichts wussten.

Aber auch so ist unser Weg noch nicht klar. Andere Einwände sind gegen den Veda als ein historisches Dokument erhoben worden. Einige derselben sind wichtig, und ich habe sie zu Zeiten selbst geteilt. Andere sind zum mindesten lehrreich und werden uns eine Gelegenheit geben, die Grundlage zu prüfen, auf welcher sie stehen.

Der erste Einwand nun gegen unsere Behandlung des Veda als historisches Dokument liegt darin, dass derselbe nicht wahrhaft national in seinem Charakter ist und nicht die Gedanken der ganzen Bevölkerung Indiens vorstellt, sondern nur einer kleinen Minderzahl, nämlich der Brahmanen, und nicht einmal der ganzen Brahmanenklasse, sondern nur einer kleinen Minderzahl derselben, nämlich der berufsmäßigen Priester.

Einwürfe sollten nicht auf Ansprüche gegründet sein, welche der Natur der Sache nach unvernünftig sind. Haben diejenigen, welche behaupten, die vedischen Hymnen stellen nicht das ganze Indien vor, d. h. die ganze Masse seiner alten



Bevölkerung, in derselben Weise, wie nach ihrer Meinung die Bibel die Juden oder Homer die Griechen vorstellt, eigentlich bedacht, was sie verlangen? Der wahre Historiker ist soweit davon entfernt, es zu leugnen, dass die vedischen Hymnen nur eine kleine und mag sein priesterliche Minorität der Einwohnerschaft von Indien vorstellen, dass er sich vielmehr geneigt fühlen könnte, dieselbe Warnung in Betreff des Alten Testamentes und der homerischen Gedichte zu erheben.

Ohne Zweifel waren die Bücher, welche das Alte Testament bilden, nach ihrer Zusammenfassung als heiliger Kanon der Mehrzahl der Juden bekannt. Allein wenn wir von dem ursprünglichen Zustande der Juden sprechen, von ihrer moralischen, intellektuellen und religiösen Verfassung während ihres Aufenthaltes in Mesopotamien oder Kanaan oder Ägypten, werden wir finden, dass die verschiedenen Bücher des Alten Testaments uns so wenig von der ganzen jüdischen Rasse mit allen ihren lokalen Eigentümlichkeiten und socialen Unterschieden lehren, wie uns die homerischen Gedichte von allen griechischen Stämmen oder die vedischen Hymnen von allen Einwohnern Indiens berichten. In der That, selbst wenn wir von der Geschichte der Griechen und Römer sprechen, wissen wir, dass wir dort kein vollkommenes Bild des socialen, intellektuellen und religiösen Lebens eines ganzen Volkes finden. Wir wissen sehr wenig von dem intellektuellen Leben eines ganzen Volkes selbst im Mittelalter, ja sogar heutigen Tages. Wir mögen etwas von den Generälen, den Oberfeldherren wissen, aber von den gewöhnlichen Menschen, von den Millionen, wissen wir so gut wie gar nichts. Und was wir von den Königen oder Generälen oder Ministern wissen, ist meistens nicht mehr als was ein paar griechische Dichter oder jüdische Propheten von ihnen dachten, Männer, welche unter ihren Zeitgenossen eine Eins unter Millionen vorstellten.

Allein man könnte sagen, dass, wenn es der Schreibenden auch wenige gab, der Lesenden viele waren. Wirklich? Ich denke, Sie würden überrascht sein, wenn Sie hörten, wie gering die Anzahl der Lesenden selbst in neueren Zeiten ist, während

in den alten Zeiten das Lesen auf die kleinste Klasse privilegierter Personen beschränkt war. Es mag Zuhörer bei öffentlichen und Privatfestlichkeiten, bei Opfern und später in Theatern gegeben haben; aber der Leser, in unserem Sinne des Wortes, ist eine sehr moderne Erfindung.

Niemals ist soviel gelesen worden, niemals ist das Lesen in so weiten Kreisen verbreitet gewesen, wie zu unseren Zeiten. Aber wenn Sie die Verleger nach der Anzahl von Exemplaren fragen, welche von Büchern abgesetzt sind, die mutmaßlich jedermann gelesen hat, werden Sie finden, dass von einer Bevölkerung von 32 Millionen nicht eine Million sich in den Besitz jener Werke gesetzt hat. Von gewöhnlichen Büchern, den sogenannten Modebüchern, von denen man voraussetzt, dass sie einen großen Erfolg gehabt haben, wird eine Auflage von drei bis viertausend Exemplaren von den Verlegern und Autoren Englands für ausreichend gehalten. Blicken Sie jedoch auf andere Länder, z. B. auf Russland, so würde es sehr schwierig sein, Bücher zu nennen, welche als die Vertreter des ganzen Volks gelten könnten, oder mutmaßlich von mehr als einer sehr kleinen Minorität gekannt wären.

Und wenden wir unsere Gedanken zurück zu den alten Völkern von Griechenland und Italien, oder von Persien und Babylonien, welches Buch giebt es, vielleicht mit Ausnahme der homerischen Gedichte, von dem wir sagen können, es sei von mehr als einigen tausend Menschen gelesen oder gehört worden? Wir denken uns die Griechen und die Römer als ein wissenschaftliches Volk, und das waren sie ohne Zweifel, aber in einem ganz anderen Sinne, als was wir darunter verstehen. Was wir Griechen und Römer nennen, sind hauptsächlich die Bürger von Athen und Rom, und hier wiederum bildeten diejenigen, welche solche Werke wie die Dialoge des Plato oder die Episteln des Horaz schaffen oder lesen konnten, in der That eine sehr kleine geistige Aristokratie. Was wir Geschichte nennen — das Andenken an die Vergangenheit — ist immer das Werk von Minoritäten gewesen. Millionen und Millionen gehen unbeachtet dahin, und nur die Wenigen, denen die Gabe verliehen worden

ist, Sprache und Gedanken in die Formen der Schönheit zu gießen, bleiben als Zeugen der Vergangenheit übrig.

Wenn wir also von so fernen Zeiten reden, wie diejenigen, welche uns im Rigveda vorgeführt werden, oder von einem so unfertigen oder vielmehr so wenig fertigen Lande wie Indien es vor dreitausend Jahren war, so erfordert es sicher nur wenig Nachdenken, um zu wissen, dass, was wir in den vedischen Liedern sehen, nur einige schneebedeckte Gipfel sind, welche uns aus einer weiten Entfernung den ganzen Gebirgszug eines Volkes vorstellen, das vollständig im Verborgenen liegt jenseits des Horizontes der Geschichte. Wenn wir von den vedischen Hymnen als den Vertretern der Religion, der Gedanken und Gebräuche des Indiens vor dreitausend Jahren sprechen, können wir unter Indien nicht mehr verstehen, als irgend eine unbekannte Masse, deren einzige übrig gebliebene Zeugen die Dichter des Veda sind. Wenn wir jetzt von Indien sprechen, denken wir an 250 Millionen, ein Sechstel der ganzen menschlichen Rasse, welches die weite Halbinsel vom Himalaya-Gebirge bis zum Kap Comorin und Ceylon bevölkert, eine Ländermasse, welche in ihrer Ausdehnung Europa beinahe gleich kommt. Im Veda ist der Schauplatz, auf welchem das Leben der alten Könige und Sänger sich vollendet, das Thal des Indus und des Penjab, wie es jetzt genannt wird, die Sapta Sindhava*h*, die Sieben Ströme der vedischen Dichter. Das Land, welches der Ganges durchfließt, ist kaum bekannt, und das ganze Dekhan scheint noch gar nicht entdeckt zu sein.

Und wiederum, was soll es heißen, wenn diese vedischen Hymnen die mühsamen Arbeiten einiger weniger Priester, nicht die freien Ergüsse des ganzen Volksgeistes genannt werden? Wir dürfen zweifellos, wenn wir Lust haben, diese alten vedischen Dichter Priester nennen, und niemand würde leugnen, dass ihre Poesie nicht nur von religiösen, mythologischen und philosophischen, sondern auch in gleichem Maße von priesterlichen und ceremonialen Vorstellungen durchdrungen ist. Jedoch ein Priester, wenn wir ihn nur weit genug zurück verfolgen, ist nur ein Presbyteros oder ein Älterer, und als

solche hatten jene vedischen Dichter ein vollkommenes Recht, im Namen einer ganzen Klasse, oder der Dorfgemeinde, zu welcher sie gehörten, zu sprechen.

Nachdem wir alle möglichen Zugeständnisse an Behauptungen gemacht haben, von denen die meisten rein hypothetisch sind, bleibt diese große Thatsache bestehen, dass wir hier, im Rigveda, Gedichte vor uns haben, die in einer vollendeten Sprache und in einem sorgfältigen Versmaß abgefasst sind, und uns von Göttern und Menschen erzählen, von Opfern und Schlachten, von den mannigfaltigen Erscheinungen in der Natur wie von den wechselnden Zuständen der Gesellschaft, von Pflicht und Vergnügen, Philosophie und Moral — artikulierte Laute, die uns aus einer Entfernung erreichen, aus der wir nie zuvor das leiseste Flüstern vernommen haben: und anstatt vor Freude zu beben bei dieser fast wunderbaren Entdeckung, stehen einige Kritiker in der Ferne und können weiter nichts als mäkeln, weil diese Gesänge uns nicht die primitiven Menschen gerade so vorführen, wie dieselben nach ihrer Meinung hätten sein müssen; nicht wie Papúas oder Buschmänner, mit Klettergewohnheiten und halb tierischen Schnalzlauten, nicht vor Stöcken und Steinen niederfallend oder an Fetische glaubend, was sie nach Comte's innerer Überzeugung hätten thun müssen, sondern vielmehr — ich muss es zugeben — als Wesen, die wir verstehen und mit welchen wir bis zu einem gewissen Grade mitempfinden können, und denen wir in dem historischen Fortschritt des menschlichen Geistes ihre Stelle nicht weit hinter den alten Juden und Griechen anweisen müssen.

Noch einmal also, wenn wir unter primitiv solche Menschen verstehen, welche diese Erde bewohnten, sobald das Verschwinden der Eisperiode dieselbe bewohnbar machte, waren die vedischen Dichter sicher nicht primitiv. Verstehen wir darunter Menschen, welche das Feuer nicht kannten, welche ungeglättete Kieselsteine benutzten und rohes Fleisch aßen, waren die vedischen Dichter nicht primitiv. Verstehen wir darunter Menschen, welche den Boden nicht bebauten, keine festen Wohnsitze hatten, keine Könige, keine Opfer, keine Gesetze, dann

sage ich wiederum, die vedischen Dichter waren nicht primitiv. Aber verstehen wir darunter diejenigen Menschen, welche als die ersten der indogermanischen Rasse litterarische Denkmäler ihres irdischen Daseins zurückließen, dann ist die vedische Sprache primitiv, die vedische Religion primitiv, und alles in allem genommen, primitiver als irgend etwas, was wir mit einiger Wahrscheinlichkeit jemals in der ganzen Geschichte unserer Rasse wiederzufinden hoffen dürfen.

Als alle diese Einwände ihr Ziel verfehlt hatten, wurde ein letzter Trumpf ausgespielt. Die alte vedische Poesie sollte, wenn nicht fremden Ursprungs, so doch wenigstens sehr von fremden und namentlich von semitischen Einflüssen abhängig sein. Es ist von den Sanskritisten immer als einer der Hauptreize der vedischen Litteratur hervorgehoben worden, dass sie uns nicht nur einen Einblick in eine sehr frühe Phase religiösen Denkens gestattet, sondern dass die vedische Religion die einzige ist, deren Entwickelung sich ohne irgend welche äußeren Anregungen vollzogen hat, und durch eine längere Reihe von Jahrhunderten beobachtet werden kann, als irgend eine andere Religion. Was nun den ersten Punkt betrifft, so wissen wir, wie schwer es in der Geschichte des alten Rom ist, zwischen italischen und griechischen Elementen zu unterscheiden, von etruskischen und phönizischen ganz zu schweigen. Wir kennen die Schwierigkeit, in der Religion der Griechen herauszufinden, was rein einheimisch, und was von Ägypten, Phönizien, mag sein von Scythien herübergenommen ist, oder wenigstens durch diese fremden Gedankenstrahlen eine leichte Färbung erhalten hat. Selbst in der Religion der Hebräer sind babylonische, phönizische und zu einer späteren Periode persische Einflüsse entdeckt worden, und je weiter wir den modernen Zeiten zuschreiten, um so stärker wird die Gedankenmischung, und um so schwieriger die Aufgabe, einer jeden Nation den Anteil zuzuweisen, welchen sie an der allgemeinen Begriffsprägung der Welt genommen hat. Nur in Indien, und besonders im vedischen Indien, sehen wir eine ganz und gar auf heimischem Boden gewachsene und ganz und gar von heimischer Luft

genährte Pflanze. Aus diesem Grunde, weil sie so vollständig vor jeder fremden Berührung bewahrt wurde, ist die Religion des Veda voll von Lehren, welche der Religionsforscher sonst nirgends finden kann.

Was haben nun die Verächter des Veda dagegen zu sagen? Sie sagen, die vedischen Gedichte zeigen deutliche Spuren babylonischer Einflüsse.

Ich muss hier auf einige Details eingehen, welche, klein wie sie scheinen, dennoch sehr weite Konsequenzen in sich tragen.

Es giebt einen Vers im Rigveda VIII, 78, 2[2], welcher übersetzt ist wie folgt: »O Indra, bring uns ein glänzendes Kleinod, eine Kuh, ein Pferd, einen Schmuck, zugleich mit einer goldenen Manâ[3].«

Was ist nun eine goldene Manâ? Das Wort kommt nicht wieder für sich allein vor, weder im Veda noch sonst irgendwo, und es ist von den Vedisten identifiziert worden mit dem lateinischen *mina*, dem griechischen *μνᾶ*, dem phönizischen Manah (מָנֶה)[4], dem wohlbekannten Gewicht, welches wir jetzt wirklich unter den Schätzen besitzen, die von Babylon und Niniveh nach dem Britischen Museum gebracht worden sind[5].

Wenn dies so wäre, gäbe es auf alle Fälle einen unwiderleglichen Beweis für einen Handelsverkehr zwischen Babylon und Indien zu einer sehr frühen Zeit, obgleich es in keiner Weise einen wirklichen Einfluss semitischen Denkens auf indisches Denken verraten würde. Aber ist es so? Wenn wir sacâ manâ hira*n*yayâ übersetzen »mit einer Mine Gold«, müssen wir manâ hira*n*yayâ als Instrumental auffassen. Aber sacâ regiert niemals einen Instrumental. Diese Übersetzung ist daher unmöglich, und obgleich die Stelle schwierig ist, da manâ im Rigveda nicht wieder vorkommt, denke ich doch, wir dürfen manâ hira*n*yayâ als einen Dual auffassen und übersetzen »Gieb uns auch zwei goldene Armbänder«. Die Annahme, dass die vedischen Dichter dies eine Wort und dies eine Maß von den Babyloniern geborgt haben sollten, wäre gegen alle Regeln der historischen Kritik. Das Wort manâ erscheint in der ganzen

Sanskrit-Litteratur nicht mehr wieder, wie überhaupt kein anderes babylonisches Gewicht in der ganzen Sanskrit-Litteratur vorkommt, und es ist nicht wahrscheinlich, dass ein Dichter, der um eine Kuh und ein Pferd bittet, in demselben Atemzuge um ein fremdes Gewicht Gold bitten sollte, d. h. um etwa sechzig Sovereigns.

Doch dies ist nicht die einzige Anleihe, die Indien in Babylon gemacht haben soll. Die siebenundzwanzig Nakshatras oder Sternbilder, welche in Indien als eine Art lunarer Tierkreis galten, sollen von Babylon gekommen sein. Nun war der babylonische Tierkreis ein solarer, und trotz wiederholter Untersuchungen hat man in den Keilinschriften, wo so mancherlei gefunden ist, keine Spur von einem lunaren Tierkreise gefunden. Aber gesetzt auch, es wäre ein lunarer Tierkreis in Babylon entdeckt worden, würde sich doch niemand, der mit der vedischen Litteratur und dem alten vedischen Ceremoniell vertraut ist, leicht einreden lassen, dass die Hindus jene einfache Einteilung des Himmels von den Babyloniern entlehnt hätten. Es ist wohlbekannt, dass die meisten vedischen Opfer weit mehr von dem Monde als von der Sonne[6] abhängen. Wie der Psalmist sagt »Du machst den Mond, das Jahr danach zu teilen; die Sonne weiß ihren Niedergang«, lesen wir im Rigveda X, 85, 18 und 19 in einem Verse, der an die Sonne und den Mond gerichtet ist:

»Sie wandeln durch ihre eigene Macht, einer nach dem andern (oder von Osten nach Westen), wie spielende Kinder schreiten sie um das Opfer. Der eine blickt auf alle Welten, der andere wird wieder und wieder geboren, die Jahreszeiten bestimmend.«

»Er wird neu und neu, wenn er geboren wird, wie der Herold der Tage geht er den Morgenröten voran. Bei seiner Ankunft bestimmt er für die Götter ihren Anteil, der Mond lässt das Leben in die Länge wachsen.«

Der Mond bestimmt also die Jahreszeiten, die *ṛtus*, der Mond bestimmt den Anteil d. i. die Opferspende für alle Götter. Die Jahreszeiten und die Opfer waren allerdings in den

Gedanken der alten Hindus so innig mit einander verbunden, dass einer der gewöhnlichsten Namen für Priester *r*tvi*g* war, wörtlich der nach den Jahreszeiten Opfernde.

Außer den Feierlichkeiten, die jeden Tag zu begehen sind, wie die fünf Mahâyag*ñ*as und das Agnihotra am Morgen und am Abend, waren die wichtigen Opfer in den vedischen Zeiten das Voll- und Neumondopfer (dar*s*apûr*n*amâsa), die Opfer für die Jahreszeiten (*k*âturmâsya, indem jede Jahreszeit aus vier Monaten besteht)[7]; und die halbjährlichen Opfer, zur Zeit der beiden Sonnenwenden. Es giebt andere Opfer (âgraya*n*a etc.), welche im Herbst und Sommer zu vollziehen sind, andere im Winter und Frühling, so oft Reis und Gerste in der Reife stehen[8].

Die Bestimmung der Jahreszeiten, als eine der Grundbedingungen für die Anfänge einer Gesellschaft, scheint in der That mit der Verehrung der Götter, als der Beschützer der Jahreszeiten und der Hüter von Recht und Ordnung, in so innigem Zusammenhange zu stehen, dass es mitunter schwer ist zu sagen, ob bei der Feststellung der Opfer in den Seelen der alten vedischen Priester die Aufrechterhaltung des Kalenders oder die des Gottesdienstes die erste Stelle einnahm.

Die siebenundzwanzig Nakshatras wurden also deutlich durch den Lauf des Mondes[9] angegeben. Nichts war zur Zählung der Tage, Monate oder Jahreszeiten natürlicher, als die siebenundzwanzig Stellen zu beobachten, welche der Mond in seinem Laufe von einem Punkt des Himmels bis zurück zu demselben Punkt einnahm. Es war viel leichter als die Stellung der Sonne zu bestimmen, sei es von Tag zu Tag oder von Monat zu Monat; denn da die Sterne bei dem wirklichen Auf- und Untergang der Sonne kaum sichtbar sind, konnte sich die Vorstellung von der Verbindung der letzteren mit gewissen Sternen einem unbefangenen Beobachter nicht von selbst darbieten. Der Mond hingegen, der von Nacht zu Nacht fortschreitet und der Reihe nach mit gewissen Sternen in Verbindung tritt, war gleichsam der Zeiger einer Uhr, der sich im Kreise drehte und mit einer Zahl nach der andern auf dem Zifferblatte des Himmels in

Berührung kam. Auch darf man annehmen, dass der Überschuss von ungefähr dem dritten Teil eines Mondlaufs zu den siebenundzwanzig Sternen von Neumond zu Neumond den einfachen Rechnern jener frühen Zeiten nicht zuviel Störung verursachte. Alles, worauf es ihnen ankam, waren die siebenundzwanzig himmlischen Stationen, welche, nachdem sie einmal vom Monde vorgezeichnet waren, wie ebensoviele Meilensteine aufgestellt wurden, um den Lauf aller jener himmlischen Wanderer zu bestimmen, die von irgend einem Interesse sein konnten für Zeichen und Jahreszeiten, Tage und Jahre. Ein in siebenundzwanzig Abschnitte geteilter Kreis oder siebenundzwanzig Pfähle, in einem Zirkel in gleichen Entfernungen um ein Haus aufgepflanzt, mochten dem Zwecke eines primitiven vedischen Observatoriums entsprechen. Man brauchte eben nur zu wissen, zwischen welchem Paar Pfähle der Mond oder später auch die Sonne, bei ihrem Aufgang und Untergang sichtbar waren, indem der Beobachter an jedem Tage dieselbe Stellung in der Mitte einnahm.

Wir können uns die Astronomie in der That gar nicht zu roh und zu unvollkommen vorstellen, wenn wir die ersten Anfänge der Berechnung der Tage und Jahreszeiten und Jahre verstehen wollen. Wir dürfen in jenen Tagen nicht mehr erwarten, als was gegenwärtig jeder Schäfer von der Sonne und dem Monde, den Sternen und den Jahreszeiten weiß. Auch dürfen wir durchaus keine Beobachtungen von Himmelserscheinungen verlangen, wenn dieselben nicht in irgend einer Weise mit den praktischen Bedürfnissen einer primitiven Gesellschaft in Zusammenhang stehen.

Wenn wir somit in Indien die natürliche, ja unvermeidliche Entstehung der Einteilung des Himmels in siebenundzwanzig gleiche Teile sehen können, von denen jeder durch Sterne bezeichnet wird, die lange entdeckt und benannt gewesen sein mögen, ehe man sich ihrer zu diesem neuen Zwecke bediente — wenn wir andererseits die Entstehung und Entwickelung des indischen Ceremoniells kaum begreifen können, außer in ihrer Abhängigkeit von einer Kenntnis der lunaren

Sternbilder, der lunaren Monate und der lunaren Jahreszeiten, so wäre es sicher eine unverständige Hypothese, wenn man sich einbilden wollte, die vedischen Hirten oder Priester wären nach Babylonien gegangen, um von dort eine Wissenschaft zu holen, die jeder Schäfer an den Ufern des Indus erwerben konnte, und hätten sich erst nach ihrer Rückkehr aus jenem Lande, wo eine Sprache gesprochen wurde, die kein Hindu verstand, ans Werk gesetzt, um ihre heiligen Hymnen zu dichten und ihr einfaches Ceremoniell zu ordnen. Wir dürfen niemals vergessen, dass, was an einer Stelle natürlich ist, auch an anderen Stellen natürlich ist; und wir dürfen unsere Meinung ohne Gefahr eines ernsten Widerspruchs dahin zusammenfassen, dass nichts beigebracht worden ist zu Gunsten eines fremden Ursprungs der elementaren astronomischen Vorstellungen der Hindus, wie sie in den vedischen Hymnen gefunden oder vorausgesetzt werden [10].

Die Araber haben, wie wohl bekannt, achtundzwanzig Mondstationen, die Manzil, und ich kann keinen Grund sehen, weshalb Mohammed und seine Beduinen nicht dieselben Beobachtungen in der Wüste gemacht haben sollen, wie die vedischen Dichter in Indien, obgleich ich zu dem Eingeständnis genötigt bin, dass Colebrooke sehr zwingende Gründe vorgebracht hat, um zu beweisen, dass, in ihrer wissenschaftlichen Anwendung wenigstens, die arabischen Manzil wirklich aus einer indischen Quelle entlehnt sind [11].

Auch die Chinesen haben ihre berühmten Mondstationen, die Sieu, ursprünglich vierundzwanzig an der Zahl, und später auf achtundzwanzig erhoben [12]. Aber hier ist ebensowenig die geringste Notwendigkeit vorhanden, um mit Biot, Lassen u. a. anzunehmen, dass die Hindus nach China gingen, um ihre einfachsten elementaren Vorstellungen von lunarer Zeitrechnung zu holen. Zunächst fingen die Chinesen mit vierundzwanzig an und erhoben sie auf achtundzwanzig; die Hindus fingen mit siebenundzwanzig an und erhoben sie auf dieselbe Zahl. Zweitens sind von diesen achtundzwanzig Sternbildern nur siebzehn, die wirklich mit den indischen Sternen (târâs) identifiziert werden

können; wenn aber ein wissenschaftliches System entlehnt wird, so wird es vollständig entlehnt. Allein in unserem Falle sehe ich wirklich nicht die Möglichkeit eines Kanals, durch welchen die chinesische Astronomie schon um 1000 v. Chr. nach Indien geleitet werden konnte. In der chinesischen Litteratur wird Indien niemals vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts v. Chr. erwähnt, und wenn die *K*înas in der späteren Sanskrit-Litteratur wirklich die Chinesen bedeuten sollen, was zweifelhaft ist, so ist es wichtig, zu bemerken, dass jener Name in der vedischen Litteratur niemals vorkommt[13].

Als darum die Unmöglichkeit eines so frühen Verkehrs zwischen China und Indien zuletzt anerkannt worden war, bildete man eine neue Theorie, nämlich »dass die Kenntnis der chinesischen Astronomie nicht direkt von China nach Indien eingeführt wurde, sondern, zugleich mit dem chinesischen System der Einteilung des Himmels in achtundzwanzig Stationen, in einer nicht viel späteren Zeit als 1100 v. Chr. nach Westasien gelangte und damals von einigen westländischen, semitischen oder iranischen Völkern angenommen wurde. In deren Händen soll sie dann eine neue Gestalt gewonnen haben, welche sie zu einer roheren und weniger wissenschaftlichen Methode der Beobachtung tauglich machte, indem die Grenzsterne der Stationen in die Zodiakalgruppen oder Sternbilder verwandelt und in einigen Fällen auch in ihrer Stellung verändert wurden, so dass sie der allgemeinen Planetenbahn, der Ekliptik, näher kamen. In dieser veränderten Form ein Mittel geworden, die Stellungen und Bewegungen der Planeten ungefähr zu bestimmen, soll sie in die Hände der Hindus gekommen sein, sehr wahrscheinlich zugleich mit der ersten Kenntnis der Planeten selbst, und in Indien begann für sie eine unabhängige geschichtliche Laufbahn. Sie erhielt sich in ihrem alten Sitze und ließ ihre Spuren später im Bundahash zurück; dann machte sie ihren Weg so weit nach Westen, um zuletzt von den Arabern gekannt und angenommen zu werden.« Mit dem gebührenden Respekt vor den astronomischen Kenntnissen der Vertreter dieser Ansicht kann ich doch nur sagen, dass dieselbe ein Roman ist, und

weiter nichts als ein Roman, ohne jede thatsächliche Begründung, und dass die wenigen uns bekannten Thatsachen einen gewissenhaften Forscher nicht berechtigen, über die Schlüsse hinauszugehen, welche Colebrooke vor vielen Jahren aufgestellt hat, »dass die Hindus ohne Zweifel zu einer frühen Periode Fortschritte in der Astronomie gemacht hatten, welche sie zur Regulierung der Zeit betrieben. Ihr Kalender, sowohl der bürgerliche wie der religiöse, wurde hauptsächlich, nicht ausschließlich, vom Monde und von der Sonne beherrscht, und die Bewegungen dieser Gestirne wurden sorgfältig von ihnen beobachtet, und mit solchem Erfolge, dass ihre Bestimmung des synodischen Mondumlaufs, mit welchem sie vorzugsweise zu thun hatten, eine viel genauere ist, als sie die Griechen jemals zustande brachten. Sie hatten eine Einteilung der Ekliptik in siebenundzwanzig und achtundzwanzig Teile, die ihnen offenbar von dem Umlauf des Mondes in Tagen eingegeben wurde und wahrscheinlich ihr Eigentum ist; jedenfalls entlehnten sie die Araber von ihnen.«

Man hat noch ein anderes Argument zur Unterstützung eines babylonischen oder wenigstens semitischen Einflusses, der in der vedischen Litteratur wahrzunehmen sein soll, beigebracht, und dieses müssen wir nunmehr kurz prüfen. Es bezieht sich auf die Geschichte von der Sintflut.

Sie wissen, dass diese Erzählung in den Überlieferungen vieler Rassen aufgefunden worden ist, welche dieselbe nicht gut von einander entlehnen konnten, und es war eher überraschend, dass in keinem vedischen Hymnus auch nicht einmal die Anspielung auf eine lokale Flut vorkommen sollte, besonders da sich sehr ausführliche Berichte von verschiedenen Arten von Sintfluten in den späteren epischen Gedichten und in den noch späteren Purâ*n*as vorfinden, und in der That einen sehr bekannten Gegenstand in den religiösen Überlieferungen des indischen Volkes bilden.

Drei von den Avatâras oder Inkarnationen Vish*n*u's sind mit einer Überschwemmung verknüpft, die des Fisches, die der Schildkröte und die des Ebers; Vish*n*u rettet in allen

drei Fällen das Menschengeschlecht von der Vernichtung durch das Wasser, indem er die Gestalt eines Fisches, einer Schildkröte oder eines Ebers annimmt.

Unter diesen Umständen schien es ein sehr natürlicher Schluss, dass da eine Sintflut in der ältesten Litteratur von Indien nicht erwähnt wird, jene Legende zu einer späteren Zeit in Indien eingedrungen sei.

Als jedoch die vedische Litteratur allgemeiner bekannt wurde, wurden Erzählungen von einer Sintflut aufgefunden, wenn auch nicht in den Hymnen, so doch in den prosaischen Schriften, welche zu der zweiten, der gewöhnlich sogenannten Brâhma*n*aperiode, gehören. Nicht nur die Geschichte von Manu und dem Fisch, sondern auch die Geschichten von der Schildkröte und dem Eber, wurden dort in einer mehr oder weniger vollständigen Form angetroffen, und mit dieser Entdeckung verlor die Idee einer Entlehnung aus der Fremde viel von ihrer Wahrscheinlichkeit. Ich will Ihnen wenigstens einen von diesen Berichten über eine Sintflut vorlesen, welchen man in dem *S*atapatha-Brâhma*n*a findet, und Sie können dann selbst urteilen, ob die Ähnlichkeiten mit dem Bericht in der Genesis wirklich von der Art sind, um die Hypothese, dass die Hindus ihre Flutsage von ihren nächsten semitischen Nachbaren entlehnt haben, erforderlich oder auch nur annehmbar zu machen.

Wir lesen im *S*atapatha-Brâhma*n*a I, 8, 1:

1. »Am Morgen brachten sie dem Manu Wasser, wie man es auch jetzt noch zum Waschen der Hände bringt. Während er sich so wusch, kam ihm ein Fisch in die Hände.

2. Der sprach zu ihm das Wort: Halte mich, und ich will dich retten. Manu sagte: Wovor willst du mich retten? Der Fisch sagte: Eine Flut wird alle diese Geschöpfe fortführen, und ich werde dich vor ihr retten. Manu sagte: Wie kann ich dich halten?

3. Der Fisch sagte: So lange wir klein sind, giebt es für uns vielfache Vernichtung, denn der Fisch frisst den Fisch. Halte mich darum zuerst in einem Topf. Wenn ich den auswachse, grabe ein Loch und halte mich darin. Wenn ich das

auswachse, schaffe mich ins Meer; ich werde dann der Vernichtung entrückt sein.

4. Er wurde bald ein Großfisch (*gh*asha), denn ein solcher Fisch wird sehr groß. Er sprach: In dem und dem Jahre wird die Flut kommen. Wenn du also ein Schiff gebaut hast, sollst du mein gedenken. Und wenn die Flut gestiegen ist, sollst du in das Schiff treten, und ich werde dich vor ihr beschirmen.

5. Nachdem Manu ihn so gehalten hatte, trug er ihn in das Meer. In demselben Jahre aber, welches der Fisch vorausgesagt hatte, erbaute Manu ein Schiff und gedachte seiner. Und als die Flut gestiegen war, trat er in das Schiff. Darauf schwamm der Fisch zu Manu hin, und er band ihm das Tau des Schiffes an das Horn, und er eilte damit nach dem nördlichen Gebirge hin [14].

6. Der Fisch sprach: Ich habe dich gerettet; binde nun das Schiff an einen Baum. Möge dich das Wasser nicht abschneiden, während du auf dem Berge bist. So wie das Wasser sinkt, gehe du langsam mit ihm hinab. Er aber nun glitt langsam mit dem Wasser hinab; darum heißt diese Stelle auf dem nördlichen Gebirge »Manu's Niedergang«. Es hatte aber die Flut alle diese Geschöpfe fortgeführt, und Manu war allein übrig.

7. Er nun wandelte umher, lobsingend und sich mühend, Nachkommen begehrend. Und er opferte dort auch mit einem Pâkaopfer. Er goss geklärte Butter, dicke Milch, Molke und Quark als Opfergabe in das Wasser. Daraus erhob sich in einem Jahre ein Weib. Und sie stieg triefend herauf, und geklärte Butter träufelte auf ihren Spuren. Ihr begegneten Mitra und Varu*n*a.

8. Sie sprachen zu ihr: Wer bist du? Sie sagte: Die Tochter Manu's. Sie sprachen: Sage, du bist unser. Sie sagte: Nein, sondern welcher mich gezeugt hat, dessen bin ich. Sie wünschten aber einen Anteil an ihr, und sie sagte nicht ja und nicht nein, und ging davon; da begegnete sie dem Manu.

9. Manu sprach zu ihr: Wer bist du? Sie sagte: Deine Tochter. Er sprach: Wie, o Herrliche, bist du meine Tochter? Sie sagte: Jene Opfergaben, welche du ins Wasser gegossen

hast, geklärte Butter, dicke Milch, Molke und Quark, aus diesen hast du mich erzeugt. Ich bin ein Segensspruch, vollziehe (mich) diesen Segenspruch bei den Opfern. Wenn du (mich) ihn beim Opfer vollziehst, wirst du reich sein an Nachkommenschaft und Vieh. Und welchen Segen du nur durch mich wünschen wirst, der wird dir immer zu teil werden. Darum vollzog er jenen Segensspruch in der Mitte des Opfers; denn das ist die Mitte des Opfers, was zwischen dem Voropfer und dem Nachopfer liegt.

10. Dann wandelte Manu mit ihr umher, lobsingend und sich mühend, Nachkommen begehrend. Und mit ihr erzeugte er jenes Geschlecht, welches das Geschlecht Manu's heißt, und welchen Segen er nur durch sie wünschte, der ward ihm immer zu teil. Sie ist fürwahr I*d*â, und jeder, der dies wissend, mit I*d*â umhergeht (opfert), zeuget dasselbe Geschlecht, welches Manu zeugte, und welchen Segen er nur durch sie begehrt, der wird ihm zu teil.«

Dies ist ohne Zweifel die Geschichte von einer Sintflut, und Manu spielt in gewisser Hinsicht dieselbe Rolle, die dem Noah im Alten Testamente zugeschrieben wird. Aber wenn es Ähnlichkeiten giebt, so denke man an die Unähnlichkeiten, und wie sie zu erklären sind. Es ist durchaus klar, dass, wenn diese Erzählung einer semitischen Quelle entlehnt worden ist, diese nicht das Alte Testament war; denn in diesem Falle würde es schlechterdings unmöglich scheinen, für die Verschiedenheiten der beiden Berichte einen Grund anzugeben. Dass eine Entlehnung aus irgend einer unbekannten semitischen Quelle stattgefunden hat, kann natürlich nicht in Abrede gestellt werden, weil bis jetzt noch kein greifbarer Beweis vorgebracht ist, der hätte widerlegt werden können. Aber wenn es so wäre, würde dies das einzige semitische Anlehen in der Sanskrit-Litteratur sein — und dies allein sollte uns stutzig machen.

Auch die Erzählung vom Eber und der Schildkröte kann bis in die vedische Litteratur zurückverfolgt werden. Denn wir lesen in der Taittirîya Sa*m*hitâ[15]:

»Anfangs war dies Wasser und flüssig. Prajâpati, der

Herr der Geschöpfe, wurde Wind und schwebte darüber. Er sah diese Erde, und wurde ein Eber und nahm sie auf. Er wurde Visvakarman, der Schöpfer aller Dinge, und reinigte sie. Sie breitete sich aus und wurde die ausgebreitete Erde, und darum wird die Erde Prthivî, die Ausgebreitete[16], genannt.«

Und im *S*atapatha-Brâhma*n*a[17] finden wir wenigstens folgende schwache Anspielung auf die Schildkröten-Mythe:

»Prajâpati nahm die Form einer Schildkröte (Kûrma) an und brachte alle Geschöpfe hervor. Insofern er sie hervorbrachte, machte er sie (akarot), und weil er sie machte, wurde er Schildkröte (Kûrma) genannt. Eine Schildkröte ist (heißt) Kasyapa, und darum heißen alle Geschöpfe Kâsyapa, schildkrötenartig. Er, der diese Schildkröte (Kûrma) war, war in Wirklichkeit Âditya (die Sonne).«

Eine andere Anspielung auf etwas wie eine Sintflut[18], besonders wichtig wegen des darin erscheinenden Namens Manu, ist im Kâ*th*aka (XI, 2) nachgewiesen worden, wo dieser kurze Satz vorkommt: »Die Wasser reinigten dieses, Manu allein blieb übrig.«

Alles dieses zeigt, dass die Vorstellungen von einer Sintflut, d. h. einer Überschwemmung der Erde durch Wasser und einer Erhaltung derselben durch göttliche Hülfe der ältesten Überlieferung Indiens nicht unbekannt waren, während sie in späteren Zeiten in verschiedenen Avatâras des Vish*n*u verkörpert wurden.

Prüfen wir die zahlreichen Berichte über eine Sintflut unter den verschiedenen Völkern in fast jedem Teile der Erde, so können wir leicht wahrnehmen, dass sie sich nicht auf eine vereinzelte historische Thatsache beziehen, sondern auf ein Naturereignis, das sich jedes Jahr wiederholt, nämlich auf die Flut oder Überschwemmung der Regenzeit oder des Winters[19].

Dies ist nirgends klarer als in Babylon. Sir Henry Rawlinson war der erste, der es herausfand, dass die zwölf Gesänge des Gedichts von Izdubar oder Nimrod auf die zwölf Monate des Jahres und die zwölf Zeichen des Tierkreises Bezug haben. Dr. Haupt wies später darauf hin, dass Êabânî, der weise

Stier-Mensch im zweiten Gesange, dem zweiten Monat, Ijjar, April-Mai, entspricht, der im Tierkreise durch den Stier dargestellt wird; die Vereinigung zwischen Êabânî und Nimrod im dritten Gesange aber dem dritten Monat Sivan, Mai-Juni, im Tierkreise durch die Zwillinge vertreten; die Krankheit des Nimrod im siebenten Canto dem siebenten Monat Tishri, September-Oktober, wenn die Sonne abzunehmen anfängt; und die Flut im elften Gesange dem elften Monat, Shabatu, der dem Sturmgott Rimnon geweiht ist und im Tierkreise als der Wassermann erscheint[20].

Wenn dem so ist, haben wir sicher ein Recht, denselben natürlichen Ursprung für die Geschichte von der Sintflut in Indien zu beanspruchen, den wir in anderen Ländern annehmen müssen. Und selbst wenn es bewiesen werden könnte, dass diese Legenden in der Form, in welcher sie uns in Indien erreicht haben, Spuren von fremdem Einfluss[21] zeigen, so würde doch die Thatsache übrig bleiben, dass solche Einflüsse nur in verhältnissmäßig modernen Schriften bemerkt worden sind, und nicht in den alten Hymnen des Rigveda.

Andere Vermutungen, die man aufgestellt hat, entbehren noch mehr der Begründung, als diese, welche die alten indischen Dichter unter den Einfluss Babylons stellen würde. Man hat an China gedacht, ja sogar an Persien, Parthien und Baktrien, Länder, welche zu der Zeit, von der wir hier reden, außerhalb des Bereiches von Indien lagen und wahrscheinlich noch nicht einmal zu unabhängigen Völkern oder Königreichen vereinigt waren. Ich wundere mich nur, dass man noch keine Spuren von den verlorenen jüdischen Stämmen in den Vedas entdeckt hat, da ja Afghanistan so oft als einer ihrer Lieblingssitze hervorgehoben worden ist.

Nachdem ich so mit Sorgfalt alle Spuren von vermeintlichem fremdem Einflusse geprüft habe, welche von den verschiedenen Gelehrten angeführt worden sind, glaube ich behaupten zu dürfen, dass wirklich keine Spur irgend welcher Art von irgend einem fremden Einfluss in der Sprache, der Religion oder dem Ceremoniell der alten vedischen Litteratur Indiens vorhanden

ist. Wie es jetzt vor uns steht, so ist es geworden, beschützt von den Bergwällen im Norden, dem Indus und der Wüste im Westen, dem Indus oder dem Meer im Süden, und dem Ganges im Osten. Es beschenkt uns mit einer urwüchsigen Poesie und einer urwüchsigen Religion, und die Geschichte hat uns wenigstens dies eine Beispiel aufbewahrt, um uns zu zeigen, was der menschliche Geist leisten kann, wenn er sich selbst überlassen bleibt, umgeben von einer Naturscenerie und von Lebensbedingungen, welche das Leben des Menschen auf Erden zu einem Paradiese gemacht haben würden, wenn der Mensch nicht die seltsame Kunst besäße, selbst ein Paradies in eine Leidenskammer zu verwandeln.

Anmerkungen.

[1] Wenn wir den Namen Litteratur auf die Cylinder von Babylon und die Papyrusrollen von Ägypten ausdehnen wollten, so müssten wir zugeben, dass von diesen Dokumenten einige älter sind, als jedes Datum, das wir bis jetzt den Hymnen zuweisen dürfen, welche in den zehn Büchern des Rigveda gesammelt sind.

[2] Â' na*h* bhara vyâ*ñg*anam gâm â*s*vam abhyâ*ñg*anam sâcâ manâ' hira*n*yâyâ.

[3] Grassmann übersetzt »Zugleich mit goldenem Gerät«; Ludwig »Zusamt mit goldenem Zierat«; Zimmer »Und eine Manâ Gold«. Das Petersburger Wörterbuch erklärt manâ durch »ein bestimmtes Gerät oder Gewicht« (Gold).

[4] Nach Dr. Haupt, Die Sumerisch-akkadische Sprache, S. 272, ist manâ ein akkadisches Wort.

[5] Nach den Gewichten der Löwen und Enten, die im Britischen Museum aufbewahrt werden, betrug eine assyrische Mine 7,747 Gran. Derselbe Unterschied wird bis auf den heutigen Tag aufrecht erhalten, da die *man* von Shiraz und Bagdâd gerade das Doppelte einer *man* von Tabraz und Bushir ausmacht, indem das Durchschnittsgewicht der ersteren = 14,0, das der letzteren aber nur = 6,985 beträgt. Siehe Cunningham, Journal of the A. S., Calcutta 1881, p. 163.

[6] Vorrede zum vierten Bande meiner Ausgabe des Rigveda, p. LI.

[7] Vai*s*vadevam am Vollmond des Phalguna, Varu*n*apraghâsâ*h* am Vollmond des Ashâ*dh*a, Sâkamedhâ*h* am Vollmond der K*r*ttikâ, siehe Boethlingk, Wörterbuch s. v.

[8] Siehe Vish*n*usm*r*ti, ed. Jolly, LIX, 4; Âryabha*t*a, Introduction.

[9] Siehe Vorrede zu Vol. IV des Rigveda, p. LI (1862).

[10] Siehe Zimmer, Altindisches Leben, pp. 352—357.

[11] L. c. p. LXX. [12] L. c. p. XLVII.

[13] Im Mahâbhârata und sonst werden die *K*înas unter den Dasyus oder nicht-arischen Rassen im Norden und im Osten von Indien erwähnt. König Bhagadatta hatte angeblich ein Heer von *K*înas und Kirâtas (Lassen I, p. 1029, Mahâbh. III, 117, v. 12350; vol. I, p. 619),

und die Pâ*nd*avas erreichen die Stadt des Königs der Kulindas, nachdem sie durch die Länder der *K*înas, Tukhâras und Daradas gezogen sind. Alles dies ist so vage, wie ethnologische Angaben in der späten epischen Poesie Indiens es gewöhnlich sind. Das einzige möglicherweise reale Element ist, dass die Kirâta- und *K*îna-Soldaten kâ*ñk*ana, gold- oder gelbfarbig heißen (Mahâbh. V, 18, v. 584, vol. II, p. 106), und mit einem Walde von Kar*n*ikâras, welches Bäume mit gelben Blumen waren (siehe Vâ*k*aspatya s. v.: ka*sk*it kar*n*ikâragaura*h*) verglichen werden. Im Mahâbh. VI, 9, v. 373, vol. II, p. 344 erscheinen die *K*înas in der Gesellschaft der Kambo*g*as und Yavanas, was ebensowenig etwas Bestimmtes an die Hand giebt. — Die chinesischen Gelehrten berichten uns, dass der Name China modernen Ursprungs ist und erst von der Thsin-Dynastie oder von dem berühmten Kaiser Shi-ho-ang-ti, 247 v. Chr., herrührt. Allein der Name selbst kommt, wenn auch in einem beschränkteren Sinne, in früheren Dokumenten vor, und kann, wie Lassen meint (vol. I, p. 1029, n. 2), den westlichen Nachbaren Chinas bekannt geworden sein. Es ist jedenfalls merkwürdig, dass auch die Sinim, welche bei Jesaias 49, 12 erwähnt werden, von den alten Kommentatoren für Leute aus China gehalten worden sind, welche Babylon als Kaufleute oder Reisende besuchten.

[14] Ich ziehe jetzt die Lesart der Kâ*n*va*s*âkhâ: abhidudrâva vor, statt des atidudrâva oder adhidudrâva der anderen MSS. Siehe Weber, Ind. Streifen I, p. 11.

[15] VII, 1, 5, 1 ff.; Muir, Original Sanskrit Texts I, p. 52; Colebrooke, Essays I, 75.

[16] Siehe zum Eber-Mythus noch Taittirîya Brâhma*n*a I, 1, 3, 5; *S*atap. Br. XIV, 1, 2, 11; zum Schildkröten-Mythus Taitt. Âra*n*yaka I, 23, 1; zur jährlichen Flut vgl. Plutarch, De Solertia Animalium (ed. Reiske) 10, p. 37: *Οἱ μὲν οὖν μυθολόγοι τῷ Δευκαλίωνί φασι περιστερὰν ἐκ τῆς λάρνακος ἀφιεμένην δήλωμα γενέσθαι, χειμῶνος μὲν, εἴσω πάλιν ἐνδυομένην, εὐδίας δὲ, ἀποπτᾶσαν.*

[17] VII, 5, 1, 5; Muir l. c. I, p. 54.

[18] Weber, Ind. Streifen I, S. 11.

[19] Siehe Vorl. V, p. 130.

[20] Siehe Haupt, Der keilinschriftliche Sintflutbericht, 1881, S. 10.

[21] Siehe M. M., Genesis and Avesta (Deutsche Übersetzung) I, S. 148.

Die Lehren des Veda.

Fünfte Vorlesung.

Obgleich es kaum ein Gebiet des menschlichen Wissens giebt, das nicht von der alten Litteratur Indiens neues Licht und Leben empfangen hat, so ist doch dieses Licht, das uns von Indien kommt, nirgends so wichtig, so neu und so reich, als in dem Studium der Religion und Mythologie. Diesem Gegenstande will ich darum die übrigen Vorlesungen dieses Cursus widmen, einmal, weil ich mich in jener alten Welt der vedischen Litteratur, in welcher die Keime der indogermanischen Religion zu studieren sind, besonders zu Hause fühle; dann aber auch, weil ich glaube, dass zu dem eigentlichen Verständnis der tiefsten Überzeugungen, oder, wenn Sie wollen, der stärksten Vorurteile der modernen Hindus nichts so nützlich ist, wie eine Kenntnis des Veda. Es ist vollkommen wahr, dass nichts einen falscheren Eindruck von der gegenwärtigen brahmanischen Religion geben würde, als die alte vedische Litteratur, wofern wir uns einbildeten, dreitausend Jahre hätten über Indien hinweggehen können, ohne irgend eine Veränderung hervorzubringen. Ein solcher Irrtum wäre ebenso thöricht, als wenn man jeden Unterschied zwischen dem vedischen Sanskrit und dem heute gesprochenen Bengali leugnen wollte. Aber niemand wird eine wissenschaftliche Kenntnis oder eine wahre Einsicht in die geheimen Quellen des Bengali gewinnen, der die Sanskrit-Grammatik nicht kennt, und niemand wird jemals die gegenwärtigen religiösen, philosophischen, juristischen und socialen Ansichten

der Hindus verstehen, der dieselben nicht auf ihren wahren Ursprung im Veda zurückzuführen vermag.

Ich erinnere mich noch, wie vor vielen Jahren, als ich zuerst den Text und Kommentar des Rigveda herauszugeben anfing, eine gewisse vielleicht nicht ganz uninteressierte Partei behauptete, der Veda sei vollkommen wertlos, kein noch so gelehrter Mensch in Indien könne ihn lesen, und er sei ohne jeden Nutzen sowohl für Missionäre als für jeden anderen, der die Herzen der Einheimischen zu erforschen oder zu beeinflussen wünsche. Man sagte, wir müssten das spätere Sanskrit studieren, die Gesetze des Manu, die epischen Gedichte, und ganz besonders die Purâ*n*as. Der Veda sei recht gut für deutsche Gelehrte, aber nicht für Engländer.

Solche unwissende Behauptungen hatten selbst vor dreißig Jahren keine Entschuldigung, denn in eben denselben Büchern, in den Gesetzen des Manu, im Mahâbhârata und den Purâ*n*as, wird der Veda überall für die höchste Autorität in allen religiösen Angelegenheiten erklärt [1]. »Ein Brahmane«, sagt Manu, »der nicht gelehrt ist in der heiligen Schrift, wird in einem Augenblick vernichtet, wie trockenes Gras am Feuer.« »Ein zwiegeborner Mann (d. i. ein Brâhma*n*a, ein Kshatriya und ein Vai*s*ya), der nicht den Veda studiert hat, sinkt schnell, selbst wenn er am Leben bleibt, zu der Stellung eines *S*ûdra herab, und seine Nachkommen nach ihm.«

Wie weit die Willkür einer unwissenden Behauptung getrieben werden kann, zeigt sich darin, dass dieselben Autoritäten, welche die Wichtigkeit des Veda für ein historisches Studium des indischen Geistes in Abrede stellten, kühne Anklagen gegen jene listigen Priester, die Brahmanen, schleuderten, als hätten sie ihre heilige Litteratur einem jeden, der nicht zu ihrer eigenen Kaste gehörte, vorenthalten wollen. Nun sind aber die Brahmanen so fern von jener Vorenthaltung gewesen, dass sie sich vielmehr immer bemüht und oft vergeblich bemüht haben, das Studium ihrer heiligen Litteratur einer jeden Kaste, die *S*ûdras ausgenommen, zur Pflicht zu machen, und die eben aus Manu angeführten Stellen zeigen, was für Strafen gedroht

wurden, wenn Kinder der zweiten und dritten Kaste, die Kshatriyas und Vaisyas, nicht in der heiligen Litteratur der Brahmanen unterwiesen wurden.

Jetzt haben die Brahmanen selbst gesprochen, und die Aufnahme, welche sie meiner Ausgabe des Rigveda[2] und ihrem einheimischen Kommentar haben zu teil werden lassen, der Eifer, mit dem sie selbst das Studium der vedischen Litteratur aufgenommen haben, und der Ernst, mit dem die verschiedenen Sekten noch immer die Frage erörtern, welcher Gebrauch eigentlich von ihren alten religiösen Schriften gemacht werden sollte, zeigen hinlänglich, dass ein Sanskrit-Gelehrter, welcher mit dem Veda unbekannt wäre, oder wie ich lieber sagen möchte, unbekannt zu bleiben entschlossen wäre, nicht viel besser sein würde, als ein Hebraist, der das Alte Testament nicht verstände.

Ich gehe jetzt daran, Ihnen einige charakteristische Proben der Religion und der Poesie des Veda vorzuführen. Es können ihrer nur wenige werden, und da es nichts wie ein System oder eine Einheit des Planes in jener Sammlung von 1017 Hymnen giebt, die wir die Sa*m*hitâ des Rigveda nennen, so kann ich Ihnen nicht versprechen, dass Sie ein vollständiges, übersichtliches Bild von jener geistigen Welt empfangen werden, in welcher unsere vedischen Vorfahren ihr Leben auf Erden zubrachten.

Ich könnte nicht einmal die Frage beantworten — wenn Sie mir dieselbe vorlegen wollten — ob die Religion des Veda polytheistisch oder monotheistisch war. Monotheistisch, im gewöhnlichen Sinne des Wortes, ist sie entschieden nicht, obgleich es Hymnen giebt, welche die Einheit des Göttlichen so zuversichtlich behaupten, wie nur irgend eine Stelle des Alten oder des Neuen Testaments, oder des Koran. So sagt ein Dichter (RV. I, 164, 46): »Das was Eins ist, benennen die Weisen auf verschiedene Art; sie sagen Agni, Yama, Mâtarisvan.«

Ein anderer Dichter sagt: »Die weisen Sänger stellen mit ihren Worten auf vielfache Art Ihn dar, welcher der Eine ist, den Schöngeflügelten[3].«

Und wiederum hören wir von einem Wesen, welches Hira*n*yagarbha, der goldene Keim, genannt wird — der Ursprung dieses Namens ist dunkel —, von dem der Dichter sagt[4]: »Am Anfang entstand Hira*n*yagarbha; er war der eingeborne Herr der Welt. Er gründete die Erde und diesen Himmel. Wer ist der Gott, dem wir unser Opfer darbringen sollen?« Jener Hira*n*yagarbha, sagt der Dichter, »ist allein Gott über alle Götter« (ya*h* deveshu adhi deva*h* eka*h* âsît), eine Aufstellung der Einheit des Göttlichen, welche an Nachdruck kaum von einer Stelle des Alten Testaments übertroffen werden kann.

Aber neben solchen Stellen, deren Zahl gering ist, stehen tausende, in welchen wer weiß wie viele göttliche Wesen gepriesen und angebetet werden. Ja ihre Zahl wird sogar manchmal als »drei mal elf« oder dreiunddreißig[5] angegeben, und ein Dichter weist elf Götter dem Himmel, elf der Erde und elf dem Wasser[6] zu, womit hier das Wasser der Atmosphäre und der Wolken gemeint ist. Diese dreiunddreißig Götter haben sogar Frauen, die ihnen zugeschrieben werden[7], obgleich es erst wenige von diesen zu der Ehre eines Namens gebracht haben[8].

Mit diesen dreiunddreißig ist jedoch die Zahl der vedischen Götter keineswegs abgeschlossen; denn solche wichtige Gottheiten wie Agni, das Feuer, Soma, der Regen, die Maruts oder Sturmgötter, die Asvins, die Götter des Morgens und des Abends, die Morgenröte, die Sonne, werden besonders erwähnt, und es fehlt nicht an Stellen, wo der Dichter sich zu Übertreibungen fortreißen lässt, bis er ausruft, die Zahl seiner Götter betrage nicht nur dreiunddreißig, sondern dreitausend dreihundert und neununddreißig[9].

Wenn es also einen Namen für die Religion des Veda geben soll, so würde Polytheismus auf den ersten Blick am angemessensten scheinen. Allein das Wort Polytheismus hat bei uns einen Sinn angenommen, der seine Anwendung auf die vedische Religion schlechterdings unmöglich macht.

Da unsere Vorstellungen des Polytheismus hauptsächlich von Griechenland und Rom abgeleitet sind, verstehen wir darunter ein mehr oder weniger organisiertes System von Göttern,

die an Rang und Macht verschieden und alle einem höchsten Gott, einem Zeus oder Jupiter, untergeordnet sind. Der vedische Polytheismus unterscheidet sich von dem griechischen und römischen Polytheismus, und, möchte ich hinzufügen, auch von dem Polytheismus der uralisch-altaischen, der polynesischen, der amerikanischen und der meisten afrikanischen Rassen in derselben Weise, wie sich ein Bund von Dorfgemeinden von einer Monarchie unterscheidet. Es giebt Spuren eines früheren Stadiums des Dorfgemeinde-Lebens, welche sich in den späteren republikanischen und monarchischen Verfassungen nachweisen lassen, und ebenso kann nichts klarer sein, besonders in Griechenland, als dass vor der Monarchie des Zeus etwas vorhanden war, was man die Septarchie von einigen der größten Götter Griechenlands nennen könnte. Dieselbe Bemerkung lässt sich auch auf die germanischen Völker anwenden[10]. Im Veda jedoch stehen die Götter, die von jedem Stamme als die höchsten angebetet werden, noch neben einander. Keiner ist immer der erste; keiner ist immer der letzte. Selbst Götter von einem entschieden geringeren und engeren Charakter nehmen für den frommen Dichter einen erhabenen Platz vor allen anderen Göttern ein[11]. Es war demnach zum Zwecke einer genauen Erörterung notwendig, einen Namen zu haben, um im Gegensatze zum Polytheismus diese Anbetung einzelner Götter zu bezeichnen, von denen jeder gelegentlich die höchste Stellung einnimmt, und ich habe dafür den Namen Kathenotheismus vorgeschlagen, d. h. Anbetung eines Gottes nach dem anderen, oder Henotheismus, Anbetung einzelner Götter. Dieser kürzere Name hat allgemeineren Beifall gefunden, da er bestimmter den Gegensatz zwischen der Anbetung eines einzigen Gottes (Monotheismus) und der Anbetung einzelner Götter (Henotheismus) zum Ausdruck bringt, und wenn er nur richtig definiert wird, wird er seinem Zwecke recht gut entsprechen. Indessen können wir bei Untersuchungen dieser Art gegen technische Ausdrücke nicht genug auf der Hut sein. Ich weiß, sie sind unvermeidlich; aber sie führen fast immer irre. Es giebt z. B. einen Hymnus, der an den Indus

und die Flüsse, die sich in ihn ergießen, gerichtet ist, und von dem ich Ihnen eine Übersetzung vorzulesen gedenke, weil er sehr genau den geographischen Schauplatz bestimmt, auf welchem die Dichter des Veda ihr Leben zubrachten. Nun nennen die einheimischen Gelehrten diese Flüsse devatâs oder Gottheiten, und die europäischen Übersetzer sprechen von ihnen ebenfalls als Göttern und Göttinnen. Aber in der Sprache, welche der Dichter in Bezug auf den Indus und die anderen Flüsse gebraucht, liegt nichts, was die Behauptung rechtfertigen würde, er hätte diese Flüsse als Götter und Göttinnen angesehen, es sei denn, dass wir unter Göttern und Göttinnen etwas von dem ganz Verschiedenes verstehen, was die Griechen Flussgötter und Flussgöttinnen, Nymphen, Najaden oder selbst Musen nannten.

Und was von diesen Flüssen gilt, gilt mehr oder weniger von allen Gegenständen der vedischen Verehrung. Sie schwanken alle noch zwischen dem, was von den Sinnen wahrgenommen, von der Phantasie geschaffen und von dem Verstande vorausgesetzt wird; sie sind Dinge, Personen, Ursachen, je nach der wechselnden Stimmung des Dichters, und wenn wir sie Götter oder Göttinnen nennen, müssen wir uns immer an die Bemerkung eines alten einheimischen Theologen erinnern, der uns belehrt, dass er unter devatâ oder Gottheit nichts anderes als das Objekt der Verehrung in einem Hymnus versteht, während Rishi oder Seher nichts anderes bedeutet als das Subjekt oder der Urheber eines Hymnus.

Es ist schwierig, die sogenannten Götter, welche im Veda angebetet werden, nach irgend einem System zu behandeln, aus dem einfachen Grunde, dass die Vorstellungen von diesen Göttern und die an dieselben gerichteten Hymnen ganz von selbst und ohne einen vorhergefassten Plan entstanden. Für unseren Zweck ist es vielleicht am besten, einem alten brahmanischen Schriftsteller zu folgen, der um 400 v. Chr. gelebt haben soll. Er erzählt uns von Vedagelehrten vor seiner Zeit, welche nur drei Gottheiten annahmen, nämlich Agni oder das Feuer, dessen Sitz auf der Erde ist; Vâyu oder Indra, den Wind und den Gott des Gewitters, dessen Sitz in der Luft ist; und Sûrya,

den Sonnengott, dessen Sitz im Himmel ist. Diese Gottheiten, behaupteten sie, empfingen wegen ihrer Größe an verschiedenen Stellen mannigfaltige Benennungen, gerade wie ein Priester je nach seinen Verrichtungen bei den verschiedenen Opfern verschiedene Namen erhält.

Dies ist eine Ansicht von den vedischen Göttern, und obgleich sie zu enge ist, lässt sich nicht leugnen, dass sie manches Wahre enthält. Eine sehr zweckmäßige Einteilung der Götter könnte man machen, und sie ist von Yâska gemacht worden, in Erden-, Luft- und Himmelsgötter, und wenn der alte indische Theologe nicht mehr meinte, als dass alle Offenbarungen der göttlichen Macht in der Natur auf drei Centralstellen, eine in der Luft, eine auf der Erde und eine im Himmel, zurückgeführt werden können, so verdient er großes Lob für seinen Scharfsinn.

Aber er fühlte augenscheinlich selbst, dass diese Verallgemeinerung nicht auf alle Götter anwendbar war, und er fährt fort: »Oder vielleicht sind alle diese Götter verschiedene Wesen; denn die an sie gerichteten Anrufungen sind verschieden, und ihre Benennungen auch.« Das ist ganz richtig. Es ist gerade der Zweck der meisten dieser göttlichen Namen, den Mächten der Natur eine bestimmte Individualität zu verleihen; und wenn auch der Philosoph oder der begeisterte Dichter merken mochte, dass diese zahlreichen Namen nur Namen waren, während das, was benannt wurde, eins und nur eins war, so war dies doch sicherlich nicht die Anschauung der meisten vedischen Rishis selbst, geschweige denn des Volkes, welches auf den Märkten und Festen ihren Gesängen lauschte. Es ist der eigentümliche Charakter jener Phase des religiösen Denkens, welche wir im Veda zu studieren haben, dass in ihr das Göttliche als mannigfaltig aufgefasst und dargestellt wird, und dass viele Thätigkeiten von verschiedenen Göttern gemeinsam verrichtet werden, da noch kein Versuch gemacht worden ist, die ganze Körperschaft der Götter zu organisieren, dadurch dass man den einen vom anderen scharf trennt und sie alle verschiedenen oder am Ende einem Oberhaupte unterordnet.

Indem wir uns nun diese Einteilung der vedischen Götter in Erd-, Luft- und Himmelsgötter, wie sie von einigen der frühesten indischen Theologen vorgeschlagen ist, zu nutze machen, hätten wir mit denjenigen Göttern anzufangen, welche mit der Erde in Zusammenhang stehen.

Bevor wir dieselben jedoch durchnehmen, haben wir zuerst einen der ältesten Gegenstände der Verehrung und Anbetung zu betrachten, nämlich Erde und Himmel, oder Himmel und Erde, aufgefasst als ein göttliches Paar. Nicht bloß in Indien, sondern bei vielen alten Völkern, wilden, wie halbwilden oder civilisierten, finden wir Himmel und Erde als einen der ersten Gegenstände, über den die alten Dichter nachdenken, den sie personifizieren und beleben, und den die alten Philosophen mehr oder weniger deutlich auffassen. Es ist auffallend, dass dies so ist; denn die Vorstellung von der Erde als einem unabhängigen Wesen, und von dem Himmel als einem unabhängigen Wesen, und dann von beiden zusammen als einem göttlichen Paare, welches das ganze Weltall umfasst, erfordert eine beträchtliche Kraft der Abstraktion, weit mehr als die Vorstellung von anderen göttlichen Mächten, wie Feuer, Regen, Blitz oder Sonne.

Aber es ist einmal so, und da es uns helfen kann, die Vorstellung von Himmel und Erde, wie wir sie im Veda finden, zu verstehen, und uns zu gleicher Zeit den starken Gegensatz zeigen kann, welcher zwischen der Mythologie der Indogermanen und der von wirklichen Wilden besteht — ein Gegensatz von großer Wichtigkeit, obschon, wie ich zugeben muss, sehr schwer zu erklären — werde ich Ihnen einige Auszüge aus einem Buche von einem meiner Freunde, dem Reverend William Wyatt Gill vorlesen, der seit langen Jahren ein rühriger und sehr erfolgreicher Missionär in Mangaia ist, einer von den polynesischen Inseln, welche einen Gürtel bilden, der sich um den vierten Teil unserer Erdkugel erstreckt[12], und alle dieselbe Sprache, dieselbe Religion, dieselbe Mythologie und dieselben Sitten und Gebräuche teilen. Das Buch ist betitelt »Myths and Songs from the South Pacific«[13], und ist voll von

Interesse für den Forscher auf dem Gebiete der Mythologie und Religion.

Die Geschichte, wie sie ihm von den Eingebornen von Mangaia erzählt wurde, lautet folgendermaßen[14]:

»Der Himmel ist aus festem blauem Stein gebaut. Zu einer Zeit berührte er beinahe die Erde, indem er auf den starken, breiten Blättern des Teve ruhte (welcher die Höhe von ungefähr sechs Fuß erreicht) und auf der zarten einheimischen Pfeilwurzel (deren dünner Stamm selten über drei Fuß hoch wird) ... In diesem engen Zwischenraum zwischen Himmel und Erde waren die Bewohner dieser Welt eingeschlossen. Ru, dessen gewöhnlicher Wohnsitz in Avaiki oder bei den Schatten war, kam für eine Zeit in diese unsere Welt. Ihn dauerte die erbärmliche enge Wohnung der Weltbewohner, und er bemühte sich, den Himmel ein wenig aufzuheben. Zu diesem Zwecke schnitt er eine Anzahl starker Pfähle von verschiedenen Arten von Bäumen ab, und steckte sie fest in den Boden zu Rangimotia, dem Mittelpunkte der Insel und für ihn auch der Welt. Dies war eine große Verbesserung, da die Sterblichen dadurch in den Stand gesetzt wurden, ohne Unbequemlichkeit aufrecht zu stehen und herumzugehen. Darum wurde Ru »der Himmelsträger« genannt. Deshalb singt Teka (1794):

»Zwänge den Himmel auf, o Ru,
Und lass den Raum frei sein!«

Eines Tages, als der Greis sein Werk betrachtete, fragte ihn sein böser Sohn Mâui verächtlich, was er da thue. Ru erwiederte: »Wer hat Jünglingen geboten zu reden? Nimm dich in Acht, oder ich will dich deines Daseins berauben.«

»Thue es«, sagte Mâui.

Ru hielt Wort, und sofort ergriff er Mâui, der klein von Statur war, und warf ihn hoch in die Höhe. Beim Fallen nahm Mâui die Gestalt eines Vogels an, und berührte leicht den Grund, vollkommen unverletzt. Rache dürstend nahm Mâui nun wieder in einem Augenblick seine natürliche Gestalt an, aber übertrieben zu riesigen Verhältnissen, und lief zu seinem Vater, indem er sagte:

»Ru, der du die vielen Himmel trägst,
Steige zum dritten, ja zum höchsten, auf.«

Und indem er seinen Kopf zwischen die Beine des Greises zwängte, nahm er seine ganze wunderbare Kraft zusammen, und schleuderte den armen Ru, den Himmel und alles, zu einer schrecklichen Höhe hinauf, — so hoch fürwahr, dass der blaue Himmel nicht mehr zurück kommen konnte. Zum Unglück jedoch für Ru, den Himmelsträger, verwickelte sich sein Kopf und seine Schultern zwischen den Sternen. Er rang gewaltig, aber umsonst, sich loszumachen. Mâui ging davon, vergnügt, dass er den Himmel zu seiner jetzigen Höhe emporgehoben hatte; aber seines Vaters Leib und beide Beine ließ er unrühmlich aufgehangen zwischen Himmel und Erde zurück. So kam Ru um. Sein Körper verweste, und seine Knochen kamen von Zeit zu Zeit herabgepoltert und zerschellten auf der Erde in unzählige Stücke. Diese zerschellten Gebeine Ru's sind zerstreut über jeden Hügel und jedes Thal von Mangaia, bis hin zu dem Rande des Meeres.«

Was die Eingebornen »die Gebeine Ru's« nennen (te ivi o Ru), sind Stücke Bimsstein.

Lassen Sie uns jetzt zunächst betrachten, ob diese Geschichte, welche mit geringen Variationen auf sämtlichen polynesischen Inseln[15] erzählt wird, reiner Unsinn ist, oder ob ursprünglich einiger Sinn darin war. Nach meiner Überzeugung ist der Unsinn überall das Kind des Sinns; nur dass leider viele Kinder, wie jener Jüngling Mâui, sich für verständiger halten als ihre Väter, und dass es ihnen gelegentlich auch gelingt, dieselben ihres Daseins zu berauben.

Es ist eine Eigentümlichkeit vieler alten Mythen, dass sie Ereignisse, die jeden Tag eintreten, so darstellen, als wären sie einmal zu einer bestimmten Zeit vorgefallen[16]. Der tägliche Kampf zwischen Tag und Nacht, der jährliche Kampf zwischen Winter und Frühling, werden beinahe wie historische Ereignisse dargestellt, und einige Episoden und Farbentöne, welche ursprünglich zu diesen stetigen Kämpfen in der Natur gehören, sind sicher auf Kämpfe übertragen und mit Kämpfen vermischt

worden, die zu einer bestimmten Zeit stattfanden, wie z. B. die Belagerung von Troja. Wo die historischen Erinnerungen versagten, waren legendenhafte Erzählungen von den alten Kämpfen zwischen Nacht und Morgen, Winter und Frühling, immer zur Hand; und wie wir in neueren Zeiten fortwährend »gute Geschichten«, die wir von Kindheit auf kennen, wieder und wieder von irgend einem Menschen erzählen hören, auf den sie zu passen scheinen, so wurde in alten Zeiten diese oder jene That der Tapferkeit, des Mutes oder der Bosheit, die anfänglich von der Sonne, »dem östlichen Besieger nächtgen Dunkels«, erzählt worden war, leicht und in glaubwürdiger Weise auf diesen oder jenen lokalen Helden übertragen, der ein zweiter Jupiter oder Mars oder Herkules zu sein scheinen konnte.

Ich hege deshalb kaum einen Zweifel daran, dass wie z. B. die Erzählungen von einer Sintflut, die wir fast überall vorfinden, ursprünglich Erinnerungen an die jährlichen Sturzbäche von Regen und Schnee sind, welche die kleine Welt innerhalb des Gesichtskreises der alten Dorfbarden überschwemmten, so auch dies Auseinanderreißen von Himmel und Erde ursprünglich nichts anderes war als eine Beschreibung von dem, was man jeden Morgen sehen konnte. Während einer finsteren Nacht schien der Himmel die Erde zu bedecken; beide schienen eins zu sein und konnten nicht von einander unterschieden werden. Dann kam die Morgenröte, welche mit ihren hellen Strahlen die Decke der finsteren Nacht bis zu einem bestimmten Punkt in die Höhe hob, bis zuletzt Mâui erschien, klein an Gestalt, ein bloßes Kind, d. i. die Morgensonne — plötzlich gewissermaßen in die Höhe geschleudert, wenn ihre ersten Strahlen hinter dem Horizont heraufschießen, sodann zur Erde zurückfallend gleich einem Vogel, und in riesiger Gestalt am Himmel sich erhebend. Die Morgenröte war nun verdrängt, und der Himmel trat hervor, hoch über die Erde erhoben; und Mâui, die Sonne, wandelte dahin, vergnügt, den Himmel zu seiner jetzigen Höhe emporgehoben zu haben.

Warum der Bimsstein »die Gebeine Ru's« genannt wird, können wir nicht sagen, ohne ein gutes Teil mehr von der

Sprache von Mangaia zu wissen, als dies bis jetzt der Fall ist. Wahrscheinlich ist es eine Bezeichnung für sich, die erst später mit der Geschichte von Ru und Mâui verknüpft wurde.

Jetzt muss ich wenigstens einige Auszüge aus einer Maori-Legende anführen, wie sie von Richter Manning niedergeschrieben ist[17]:

»Dies ist die Schöpfungsgeschichte der Neu-Seeländer:

Die Himmel, welche über uns sind, und die Erde, welche unter uns liegt, sind die Erzeuger aller Menschen, und der Ursprung aller Dinge.

Früher lag der Himmel auf der Erde, und alles war Finsternis . . .

Und die Kinder von Himmel und Erde suchten den Unterschied aufzufinden zwischen Licht und Finsternis, zwischen Tag und Nacht . . .

So berieten sich die Söhne von Rangi (Himmel) und Papa (Erde) unter einander und sagten: Lasset uns ein Mittel suchen, Himmel und Erde zu vernichten, oder sie von einander zu trennen.

Darauf sagte Tumatauenga (der Kriegsgott): »Lasset uns sie beide vernichten.«

Darauf sagte Tane-Mahuta (der Waldgott): »Nicht so, lasst sie getrennt sein. Lasst eins von ihnen aufwärts steigen und ein Fremdling für uns werden; lasst das andere unter uns bleiben und eine Mutter für uns sein.«

Dann versuchten vier von den Göttern, Himmel und Erde zu trennen, aber es gelang ihnen nicht, während es dem fünften, Tane, gelang.

Nachdem Himmel und Erde getrennt waren, erhoben sich große Stürme, oder, wie es der Dichter ausdrückt, einer ihrer Söhne, Tawhiri-Matea, der Gott der Winde, versuchte die Schmach zu rächen, welche von seinen Brüdern an den Eltern begangen war. Dann folgen hässliche trübe Tage, und triefende kalte Wolken, und trockene, sengende Winde. Alle Götter kämpfen, bis zuletzt Tu allein übrig bleibt, der Gott des Krieges, welcher alle seine Brüder verschlungen hat, ausgenommen den

Sturm. Neue Kämpfe folgen, in welchen der größere Teil der Erde von den Wassern überdeckt wurde, und nur ein kleines Stück trocken blieb. Hierauf nahm das Licht beständig zu, und wie das Licht zunahm, so vermehrten sich auch die Menschen, welche zwischen Himmel und Erde versteckt gewesen waren... Und so reihte sich Geschlecht an Geschlecht bis hinab auf die Zeit des Mâui-Potiki, der den Tod in die Welt brachte.

Jetzt in diesen späteren Tagen bleibt der Himmel weit getrennt von seinem Weibe, der Erde; aber die Liebe des Weibes steigt in Seufzern empor zu ihrem Gatten. Dies sind die Nebel, die sich von den Bergspitzen erheben, und die Thränen des Himmels fallen herab auf sein Weib; siehe die Tautropfen.«

So weit die Schöpfungsgeschichte der Maori.

Wir wollen jetzt zum Veda zurückkehren und diese rohen und etwas grotesken Legenden mit der Sprache der alten arischen Dichter vergleichen. In den Hymnen des Rigveda wird verschiedene Male auf das Trennen und Auseinanderhalten von Himmel und Erde angespielt, und hier ebenfalls wird es als das Werk der tapfersten Götter hingestellt. I, 67, 3 ist es Agni, der Feuergott, der die Erde festhält und den Himmel trägt; X, 89, 4 ist es Indra, der beide getrennt hält; IX, 101, 15 wird Soma für dieselbe That gepriesen, und III, 31, 12 teilen andere Götter dieselbe Ehre[18].

Im Aitareya Brâhma*n*a[19] lesen wir: »Diese beiden Welten (Himmel und Erde) waren einst mit einander verbunden. Sie gingen auseinander. Damals regnete es nicht, noch schien die Sonne. Und die fünf Stämme lebten nicht in Eintracht mit einander. Die Götter brachten sodann die beiden (Himmel und Erde) zusammen, und als zie zusammen kamen, hielten sie eine Götterhochzeit.«

Hier haben wir in einer kürzeren Form dieselben Grundideen; erstens dass Himmel und Erde früher zusammen waren, dass sie später getrennt wurden, dass als sie so getrennt wurden, Krieg in der Natur war und weder Regen noch Sonnenschein, dass zuletzt Himmel und Erde vereinigt wurden und eine große Hochzeit stattfand.

Nun brauche ich diejenigen, welche mit der griechischen und römischen Litteratur vertraut sind, kaum daran zu erinnern, wie bekannt diese und ähnliche Vorstellungen von einer Heirat zwischen Himmel und Erde in Griechenland und Italien waren. Sie scheinen sich im besonderen auf die jährliche Wiedervereinigung zwischen Himmel und Erde, welche im Frühling stattfindet, und auf ihre vorhergegangene Entfremdung im Winter zu beziehen. Aber die erste kosmologische Trennung der beiden weist immer auf den Mangel an Licht und die Unmöglichkeit einer Unterscheidung während der Nacht, sowie auf das allmähliche Emporheben des blauen Himmels durch den Aufgang der Sonne hin[20].

In den homerischen Hymnen[21] wird die Erde angeredet als:

»Mutter der Götter, das Weib des gestirnten Himmels[22]«, und der Himmel oder Äther wird oft der Vater genannt. Auch ihre Hochzeit wird beschrieben, z. B. von Euripides, wenn er sagt:

»Die mächtige Erde und Zeus' Äther:
Er ist der Erzeuger von Menschen und Göttern,
Sie aber, empfangend die feuchten Regentropfen
Gebiert die Sterblichen,
Gebiert die Nahrung und die Geschlechter der Tiere.
Darum heißet sie nicht mit Unrecht
Die Mutter aller Dinge[23].«

Und — was noch merkwürdiger ist — wir haben ein Zeugnis dafür, dass Euripides diese Lehre von seinem Lehrer, dem Philosophen Anaxagoras, empfangen hatte. Denn Dionysius von Halicarnassus[24] erzählt uns, dass Euripides die Vorlesungen des Anaxagoras besuchte. Nun war es die Theorie jenes Philosophen, dass ursprünglich alle Dinge in allen Dingen enthalten waren, dass sie aber später getrennt wurden. Euripides verkehrte in seinem späteren Leben mit Sokrates und wurde in Bezug auf jene Theorie unsicher. Er erörtert demnach die alte Lehre durch den Mund einer anderen Person, nämlich der Melanippe, welche sagt:

»Diese Sage (Mythe) ist nicht die meinige, sondern kam von meiner Mutter: dass früher Himmel und Erde nur eine Gestalt waren; aber als sie von einander getrennt wurden, gebaren sie und brachten ans Licht alle Dinge, Bäume, Vögel, Tiere und die Fische, welche die See ernährt, und das Geschlecht der Sterblichen.«

So haben wir dieselbe Idee einer ursprünglichen Vereinigung, einer Trennung und einer darauf folgenden Wiedervereinigung von Himmel und Erde in Griechenland, in Indien und auf den polynesischen Inseln angetroffen.

Sehen wir jetzt, wie die Dichter des Veda diese zwei Wesen, Himmel und Erde, anreden.

Sie werden meist im Dual angeredet, als zwei Wesen, die nur eine Vorstellung bilden. Wir treffen jedoch auch Verse an, welche an die Erde allein gerichtet sind, und welche von ihr sprechen als der »gütigen, dornenlosen, auf der gut wohnen ist[25]«, während sich in einigen von den Hymnen deutliche Spuren finden, dass Dyaus, der Himmel, zu einer Zeit die höchste Gottheit war[26]. Wenn sie zusammen angerufen werden, heißen sie Dyâvâp*r*thivyau, von dyu, der Himmel, und p*r*thivî, die breite (Erde).

Prüfen wir ihre Beiwörter, so finden wir, dass viele derselben sich einfach auf den natürlichen Anblick des Himmels und der Erde beziehen. Sie heißen uru weit, uruvya*k*as weit ausgedehnt, dûreante mit weit auseinander liegenden Grenzen, gabhîra tief, gh*r*tavat Fett gebend, madhudugha Honig oder Tau gebend, payasvat reich an Milch, bhûriretas voll von Samen.

Eine andere Klasse von Beiwörtern bezeichnet sie bereits als begabt mit gewissen menschlichen und übermenschlichen Eigenschaften, z. B. asas*k*at nicht müde werdend, a*g*ara nicht verfallend, welches uns nahe an »unsterblich« heranbringt, adruh nicht schädigend oder nicht täuschend, pra*k*etas vorsorglich, und ferner pitâmâtâ Vater und Mutter, devaputra Götter zu Söhnen habend, *r*tav*r*dh und *r*tavat Beschützer des *r*ta, dessen was recht ist, die Hüter der ewigen Gesetze.

Hier sehen Sie das, was im Veda so interessant ist, das allmähliche Fortschreiten vom Körperlichen zum Geistigen, vom Sinnlichen zum Übersinnlichen, vom Menschlichen zum Übermenschlichen und Göttlichen. Himmel und Erde wurden gesehen, und nach unseren Begriffen durften sie einfach als sichtbare und endliche Wesen klassifiziert werden. Aber die alten Dichter waren aufrichtiger gegen sich. Sie konnten Himmel und Erde sehen, aber sie sahen sie nie in ihrer Ganzheit. Sie fühlten, dass etwas jenseit der rein endlichen Anschauung dieser Wesen da war, und deshalb dachten sie an dieselben nicht wie an einen Stein oder einen Baum oder einen Hund, sondern als etwas Unendliches, nicht ganz Sichtbares oder Erkennbares, doch als etwas für sie Wichtiges, als etwas Mächtiges, das stark war zu segnen, aber auch stark zu schaden. Was es nur gab zwischen Himmel und Erde, schien diesen beiden zu gehören, es schien ihr Eigentum, ihr Reich, ihre Herrschaft. Sie hielten und umfassten alles, sie schienen alles erzeugt zu haben. Die Devas oder die lichten Wesen, die Sonne, die Morgenröte, das Feuer, der Wind, der Regen, gehörten ihnen und hießen deshalb die Nachkommen von Himmel und Erde. So wurden Himmel und Erde zu Vater und Mutter des Weltalls.

Nun fragen wir sofort: Waren denn diese Himmel und Erde Götter? Aber Götter in welchem Sinne? In unserem Sinne von Gott? In unserem Sinne ist Gott einer Mehrzahl durchaus unfähig. Dann etwa im griechischen Sinne des Wortes? Sicherlich nicht, denn was die Griechen Götter nannten, war das Resultat einer geistigen Entwickelung, die vom Veda oder von Indien ganz und gar unabhängig ist. Wir dürfen niemals vergessen, dass das, was wir in den alten Mythologien Götter nennen, keine substantiellen, lebendigen, individuellen Wesen sind, von denen wir dies oder jenes aussagen können. Deva, was wir mit »Gott« übersetzen, ist nichts als ein Adjektiv, welches eine Eigenschaft ausdrückt, die von Himmel und Erde, von der Sonne und den Sternen und der Morgenröte und dem Meere geteilt wird, nämlich den *Glanz*, und die Vorstellung

von Gott enthält zu jener frühen Zeit weder mehr noch weniger als das, was alle jene glänzenden oder lichten Wesen mit einander gemein haben; d. h. die Vorstellung von Gott ist keine fertige Vorstellung, welche in ihrer abstrakten Reinheit auf Himmel und Erde und andere Wesen solcher Art angewendet werden konnte, sondern es ist eine Vorstellung, die aus der Auffassung von Himmel und Erde und den anderen lichten Wesen erwächst, und sich langsam von diesen ablöst, aber niemals mehr enthält, als das, was wenn auch unklar, in den Gegenständen enthalten war, auf die sie nach und nach angewandt wurde.

Auch darf man nicht annehmen, dass Himmel und Erde, nachdem sie einmal zu dem Rang nicht alternder und unsterblicher Wesen, der göttlichen Eltern und Hüter der Gesetze, erhoben waren, so nun auch für die Dauer in dem religiösen Bewusstsein des Volkes ihre Stelle hatten. Daran fehlte viel. Sobald die Vorstellungen von anderen thätigeren und entschiedener persönlichen Göttern herausgebildet waren, fragten die vedischen Rishis ohne Zögern: Wer hat nun Himmel und Erde gemacht? nicht gerade Himmel und Erde in dem Sinne, wie sie zuvor aufgefasst worden waren, sondern Himmel und Erde, wie sie täglich gesehen wurden als ein Teil dessen, was man die Natur oder das Weltall zu nennen begann.

So sagt ein Dichter[27]:

»Der war fürwahr unter den Göttern der geschickteste Werkmeister, der die beiden glänzenden (Himmel und Erde) erzeugte, welche alle Dinge erfreuen; der die beiden lichten (Himmel und Erde) ausmaß durch seine Weisheit, und sie auf ewige Stützen setzte.«

Und wiederum[28]:

»Der war ein guter Werkmeister, der Himmel und Erde hervorbrachte, der Weise, der durch seine Macht diese zwei (Himmel und Erde) zusammenbrachte, die weiten, tiefen, schöngestalteten, in dem grundlosen Raume.«

Sehr bald wurde dieses große Werk der Erschaffung Himmels und der Erde, gleich anderen Machtwerken dem

mächtigsten der Götter, dem Indra, zugeschrieben. Zuerst lesen wir, dass Indra, ursprünglich nur eine Art von *Jupiter Pluvius* oder Regengott, Himmel und Erde ausbreitete wie eine Haut[29], dass er sie in der Hand hielt[30], dass er Himmel und Erde trägt[31], und dass er Himmel und Erde seinen Verehrern verleiht[32]. Aber sehr bald wird Indra als Schöpfer des Himmels und der Erde gepriesen[33]; und als sich der Dichter dann erinnert, dass Himmel und Erde anderswo als die Eltern der Götter und besonders als die Eltern Indra's gepriesen worden sind, zaudert er keinen Augenblick zu sagen[34]: »Welche Dichter, die vor uns lebten, haben das Ende deiner ganzen Größe erreicht? Denn du hast fürwahr deinen Vater und deine Mutter zusammen[35] aus deinem eigenen Leibe erzeugt.«

Dies ist ein starkes Ding, und ein Gott, der dies thun konnte, war nachher ohne Zweifel zu allem fähig. Dieselbe Vorstellung, nämlich dass Indra größer ist als Himmel und Erde, wird in einer weniger anstößigen Weise von einem anderen Dichter ausgedrückt, welcher sagt[36], dass Indra größer ist als Himmel und Erde, und dass beide zusammen nur einer Hälfte Indra's gleichkommen. Oder ein anderes Mal[37]: »Der göttliche Dyaus beugte sich vor Indra, vor Indra beugte sich die große Erde mit ihren weiten Räumen.« »Bei der Geburt deines Glanzes zitterte Dyaus, die Erde zitterte aus Furcht vor deinem Zorn[38].«

So waren von einem Gesichtspunkt Himmel und Erde die größten Götter, sie waren die Eltern aller Dinge und darum auch der Götter, des Indra wie der anderen.

Aber von einem anderen Gesichtspunkt musste jeder Gott, der ein oder das andere Mal als der höchste betrachtet wurde, notwendigerweise Himmel und Erde gemacht haben, musste jedenfalls größer sein als Himmel und Erde, und so wurde das Kind größer als der Vater, ja es wurde zum Vater seines Vaters. Indra war nicht der einzige Gott, der Himmel und Erde erschuf. In einem Hymnus[39] wird diese Schöpfung dem Soma und dem Pûshan zugeschrieben, keineswegs sehr hervorragenden Charakteren, in einem anderen[40] dem Hira*n*yagarbha (dem goldenen Keim); wieder in einem anderen einem Gotte, welcher

einfach Dhât*r*[41], der Schöpfer, oder Vi*s*vakarman[42], der Macher aller Dinge, heißt. Andere Götter, wie Mitra und Savit*r*, Namen der Sonne, werden gepriesen als die Träger des Himmels und der Erde, und derselbe Dienst wird manchmal ebenfalls von dem alten Gotte Varu*n*a[43] geleistet.

Alles dies mag Ihnen eine Vorstellung von der vollkommenen Freiheit geben, mit der die sogenannten Götter oder Devas behandelt werden, und besonders von der Leichtigkeit und Natürlichkeit, mit der bald der eine, bald der andere als höchster aus dieser chaotischen Theogonie hervorragt. Dies ist der eigentümliche Charakter der alten vedischen Religion, die so ganz und gar verschieden ist sowol von dem Polytheismus als auch von dem Monotheismus, wie wir ihn in der griechischen und jüdischen Religion ausgeprägt finden; und wenn der Veda uns nichts anderes gelehrt hätte als diese henotheistische Phase, welche überall der höher organisierten Phase des Polytheismus vorausgegangen sein muss, die wir in Griechenland, in Rom und anderswo erblicken, wäre das Studium des Veda nicht vergeblich gewesen.

Es mag vollkommen wahr sein, dass die Poesie des Veda in unserem Sinne des Worts weder schön noch besonders tief ist; aber sie ist lehrreich. Wenn wir jene zwei gigantischen Schatten Himmel und Erde im Hintergrunde der vedischen Religion wahrnehmen, wie sie ihren Einfluss noch eine zeitlang ausüben und dann vor dem Lichte jüngerer und thätigerer Götter verschwinden, so lernen wir daraus eine Lehre, welche es gut ist zu lernen, und welche wir kaum anderswo lernen können — die Lehre, *wie Götter entstehen und vergehen* — wie das Jenseits oder das Unendliche mit verschiedenen Namen benannt wurde, um es dem menschlichen Geiste näher zu bringen, um es für eine Zeit verständlich zu machen, bis, nachdem Name auf Name sich als nutzlos erwiesen hatte, das Gefühl sich geltend machte, dass ein namenloser Gott am besten dem ruhelosen Sehnen des menschlichen Herzens entgegenkommt.

Ich will Ihnen jetzt den Hymnus übersetzen, von dem ich

vorhin bemerkte, dass er an die Flüsse gerichtet ist. Wenn die Flüsse überhaupt Gottheiten genannt werden sollen, so gehören sie zu der Klasse der irdischen Gottheiten. Allein der Grund, warum ich diesen Hymnus auswähle, liegt nicht so sehr darin, dass derselbe auf den theogonischen Prozess neues Licht wirft, als vielmehr in der Hülfe, welche er uns leisten kann, um den verschwommenen Vorstellungen, die wir uns von den alten vedischen Dichtern und ihren Umgebungen machen, einige Wirklichkeit zu verleihen. Die angerufenen Flüsse sind, wie wir sehen werden, die wirklichen Flüsse des Penjâb, und der Dichter zeigt einen viel weiteren geographischen Horizont, als wir ihn von einem einfachen Dorfbarden erwarten sollten[44].

1. »Eure gewaltige Größe, o Wasser, mag der Sänger verkünden hier auf dem Sitze des Vivasvat[45]. Zu sieben und sieben sind sie hervorgekommen in drei Läufen, aber die wandernden Ströme übertrifft die Sindhu (der Indus) an Kraft.

2. Dir grub Varuna die Pfade zu gehen, als du, o Sindhu, zum Wettlauf eiltest[46]. Du wandelst dahin auf dem steilen Rücken der Erde, wenn du die Spitze nimmst unter diesen rührigen (Strömen).

3. Zum Himmel dringt der Hall über die Erde empor, unendliche Kraft erregt sie mit Glanz[47]. Wie aus einer Wolke donnern hervor die Schauer, wenn Sindhu kommt, brüllend wie ein Stier.

4. Zu dir, o Sindhu, eilen sie (die anderen Flüsse), wie brüllende Mutterkühe zu ihren Jungen (eilen) mit ihrer Milch[48]. Wie ein streitbarer König führst du beide Heeresflügel, wenn du voran eilst unter diesen hinabschießenden (Flüssen).

5. Empfanget, o Gaṅgâ (Ganges), Yamunâ (Jumnah), Sarasvatî (Sursûti), *S*utudrî (Sudlej), Parush*n*î (Irâvatî, Ravi) meinen Preis[49]. Mit der Asiknî (Akesines) lausche, o Marudv*r*dhâ[50], und mit der Vitastâ (Hydaspes, Behat); o Âr*g*îkîyâ[51], lausche mit der Sushomâ[52].

6. Zuerst gehst du vereinigt mit der T*r*sh*t*âmâ auf deiner Reise, mit der Susartu, der Rasâ (Ra*m*hâ, Araxes?[53]), und der *S*vetî, — o Sindhu, mit der Kubhâ (Kophen, Kabulfluss) zur

Gomatî (Gomal), mit der Mehatnu zur Krumu (Kurum) — mit der du zusammen vorwärts schreitest.

7. Strahlend, hell, mit mächtigem Glanze trägt sie die Wasser über die Ebenen — die unbesiegte Sindhu, die schnellste der schnellen, wie eine schöne Stute, ein herrlicher Anblick.

8. Reich an Rossen, an Wagen, an Gewändern, an Gold, an Beute [54], an Wolle [55] und an Stroh [56] ist die schöne junge Sindhu, ihr Kleid sind die süßen Blumen [57].

9. Den leichten Wagen hat Sindhu beschirrt mit Rossen; möge sie mit ihm Preise für uns gewinnen im Wettlauf. Die Größe ihres Wagens wird gepriesen als wahrhaft groß, des unwiderstehlichen, selbstherrlichen, vollkräftigen [58].«

Dieser Hymnus klingt vielleicht nicht sehr poetisch in unserem Sinne des Worts; wenn Sie jedoch versuchen wollen, sich die Gedanken des Dichters, der ihn verfasste, zu vergegenwärtigen, werden Sie finden, dass er einige kühne und kräftige Vorstellungen enthält.

Nehmen Sie die heutigen Bauern, welche in ihren Dörfern an der Themse leben, und Sie werden zugeben, dass der ein ungewöhnlicher Mensch sein würde, der sich dazu aufschwingen könnte, in der Themse eine Art von Feldherr zu sehen, welcher an der Spitze vieler englischer Flüsse reitet und sie zu einem Wettlauf oder zu einer Schlacht anführt. Und doch ist es leichter, in England zu reisen und einen beherrschenden Überblick über die Flusssysteme des Landes zu gewinnen, als es vor dreitausend Jahren war, über Indien zu reisen, selbst über den Teil von Indien, welchen der Dichter unseres Hymnus beherrscht. Er nimmt mit einem Blick drei große Flusssysteme auf, oder, wie er sie nennt, drei große Flussheere — die welche von Nordwesten in den Indus fließen, die welche sich von Nordosten mit ihm vereinigen, und in der Ferne den Ganges und die Jumnah mit ihren Nebenflüssen. Man sehe auf die Karte, und man wird finden, wie fest diese drei Heere von einander abgegrenzt sind; aber unser Dichter hatte keine Karte — er hatte weiter nichts als hohe Berge und scharfe Augen, um seinen

trigonometrischen Überblick zu bewerkstelligen. Einen Mann aber, der zum ersten Male diese drei marschierenden Flussheere *sehen* konnte, nenne ich einen Dichter.

Das Nächste, was uns in diesem Hymnus — wenn wir ihn so nennen dürfen — auffällt, ist die Thatsache, dass alle diese Flüsse, groß und klein, ihre besonderen Eigennamen haben. Dies zeugt von einem bedeutenden Fortschritt im civilisierten Leben und von einem nicht geringen Grad von Zusammenhang oder Solidarität zwischen den Stämmen, welche von Nord-Indien Besitz genommen hatten. Die meisten Ansiedler nennen den Fluss, an dessen Ufern sie sich niederlassen, einfach »*den Fluss*«. Natürlich giebt es viele Namen für Fluss. Er heißt manchmal der Renner[59], der Befruchter, der Brüller, oder, mit einer kleinen poetischen Metapher, der Pfeil, das Pferd, die Kuh, der Vater, die Mutter, der Wächter, das Kind der Berge. Viele Flüsse haben in den verschiedenen Teilen ihres Laufs mancherlei Namen, und erst als der Verkehr zwischen verschiedenen Ansiedelungen sich reger gestaltete und eine feste Bezeichnung notwendig erschien, wurden die Flüsse eines Landes wirklich getauft und registriert. Alles dies war in Indien durchgemacht worden, ehe unser Hymnus möglich wurde.

Sodann haben wir noch eine, meiner Meinung nach höchst auffallende Thatsache zu betrachten. Wir haben hier eine Anzahl von Namen indischer Flüsse, wie sie einem einzigen Dichter, mag sein um 1000 v. Chr., bekannt waren. Wir hören dann nichts weiter von Indien, bis wir zu den Zeiten Alexanders des Großen kommen, und wenn wir auf die Namen der Flüsse achten, wie sie uns von Alexanders Gefährten, diesen Fremdlingen in Indien, mittels einer fremden Sprache und eines fremden Alphabets, so gut es ging, überliefert sind, so erkennen wir ohne große Schwierigkeit beinahe alle jene alten vedischen Namen wieder.

In dieser Hinsicht haben die Flussnamen in Indien einen großen Vorzug vor den Städtenamen. Was wir jetzt Dilli oder Delhi nennen, hieß in alten Zeiten Indraprastha, später Shahjahânâbâd. Oude ist Ayodhyâ, aber der alte Name Sâketa

ist vergessen. Die Stadt Pâṭaliputra, welche die Griechen als Palimbothra kannten, heißt jetzt Patna[60].

Nun kann ich Sie versichern, dass diese Zähigkeit der vedischen Flussnamen für mich so auffallend war, dass ich oft zu mir selbst sagte: Das ist nicht möglich, hier muss etwas nicht richtig sein. Ich wundere mich nicht so sehr darüber, dass die Namen des Indus und des Ganges dieselben sind. Der Indus war den Händlern, ob zu Land oder zu Meere, schon früh bekannt. Skylax segelte vom Lande der Paktys, d.h. der Pushtus, wie die Afghanen sich noch nennen, bis hinab zur Mündung des Indus. Dies war unter Darius Hystaspes (521—486). Ja schon vor dieser Zeit waren Indien und die Inder nach ihren Namen bekannt, welcher von Sindhu, dem Namen ihres Grenzflusses, abgeleitet war. Die Nachbarstämme, welche iranische Sprachen redeten, sprachen alle, wie die Perser, das *s* als ein *h*[61] aus. So wurde Sindhu zu Hindu (Hidhu), und Hindhu zu Indu. So nannten die Griechen, welche zuerst durch die Perser von Indien hörten, den Fluss Indos, das Volk Indoi.

Sindhu bedeutete wahrscheinlich ursprünglich der Trenner, Halter, Beschützer, von sidh abhalten. Es war ein Masculinum, ehe es ein Femininum wurde. Kein sprechenderer Name hätte einem breiten Fluss verliehen werden können, welcher friedliche Ansiedler sowohl gegen die Einfälle feindlicher Stämme als auch gegen die Angriffe wilder Tiere verteidigte. Ein gemeinsamer Name für die alten Ansiedelungen der Arier in Indien war »die Sieben Ströme«, »Sapta Sindhava*h*«. Aber obgleich sindhu als Nomen appellativum für Fluss im Allgemeinen gebraucht wurde (cf. RV. VI, 19, 5, samudré ná síndhava*h* yấdamânâ*h* »wie Flüsse, die nach dem Meere verlangen«), blieb es die ganze Geschichte Indiens hindurch der Name des mächtigen Schutzstromes des Landes, des Indus.

An einigen Stellen des Rigveda hat man mit Recht darauf hingewiesen, dass sindhu besser durch »Meer« übersetzt werden könne, ein Bedeutungswechsel, wenn er so genannt werden kann, der sich durch die geographischen Bedingungen des Landes vollständig erklärt. Es giebt Stellen, wo die Leute über

den Indus schwimmen konnten, es giebt andere, wo kein Auge erkunden konnte, ob die unbegrenzte Ausdehnung des Wassers Fluss oder See genannt werden sollte. Die beiden gehen in einander über, wie jeder Seemann weiß, und natürlich geht die Bedeutung von sindhu, Fluss, in die Bedeutung von sindhu, Meer, über.

Jedoch außer den zwei großen Flüssen, dem Indus und dem Ganges — im Sanskrit die Gaṅgâ, wörtlich die Geh-geh — haben wir kleinere Flüsse, und viele von ihren Namen stimmen ebenfalls mit den uns von den Gefährten Alexanders erhaltenen Namen überein[62].

Die Yamunâ, die Jumnah, war dem Ptolemäus als *Διάμουνα*[63], dem Plinius als Jomanes, dem Arrian, in einer etwas verderbten Form, als Iobares[64], bekannt.

Die *S*utudrî, oder, wie sie später genannt wurde, *S*atadru, d. h. »in hundert Strömen laufend«, war dem Ptolemäus als *Ζαδάρδης* oder *Ζάραδρος* bekannt; Plinius nannte sie Sydrus, und Megasthenes kannte sie vermutlich auch unter dem Namen *Ζαδάρδης*. Im Veda bildete sie mit der Vipâ*s*[65] die Grenze des Penjâb, und wir hören von wilden Schlachten, welche zu jener Zeit vielleicht auf derselben Stelle gefochten sind, wo im Jahre 1846 von Sir Hugh Gough und Sir Henry Hardinge die Schlacht am Sutledge geschlagen wurde. Es war mutmaßlich an der Vipâ*s* (später Vipâ*s*â), einem nordwestlichen Nebenflusse des Sutledge, wo Alexanders Heer umkehrte. Der Fluss hieß damals Hyphasis; Plinius nennt ihn Hypasis[66], eine sehr schöne Annäherung an das vedische Vipâ*s*, welches »ungefesselt« bedeutet. Sein moderner Name ist Bias oder Bejah.

Der nächste Fluss im Westen ist die vedische Parush*n*î, besser bekannt als Irâvatî[67], welcher bei Strabo Hyarotis heißt, während Arrian ihm einen mehr griechischen Anstrich giebt, indem er ihn Hydraotes nennt. Es ist die moderne Rawi. Es war dies der Fluss, welchen die Zehn Könige, als sie die T*r*tsus unter Sudâs' angriffen, von Westen zu überschreiten suchten, indem sie sein Wasser abschnitten. Aber ihre List misslang, und sie kamen in dem Flusse um (RV. VII, 18, 8—9).

Wir kommen sodann zu der Asiknî, d. h. »die Schwarze«. Dieser Fluss hatte noch einen anderen Namen, *K*andrabhâga »Mondstreif«. Die Griechen jedoch sprachen diesen Namen *Σανδαροφάγος* aus, und dies hatte die unglückliche Bedeutung »der Verschlinger Alexanders«. Hesychius erzählt uns, dass Alexander, um die böse Vorbedeutung abzuwenden, den Namen jenes Flusses in *Ἀκεσίνης* umwandelte, was »der Heiler« bedeuten würde; aber er sagt uns nicht, was der Veda uns sagt, dass dieser Name *Ἀκεσίνης* die griechische Anpassung eines anderen Namens desselben Flusses war, nämlich Asiknî, was Alexander offenbar erst auf die Idee brachte, ihn *Ἀκεσίνης* zu nennen. Es ist der heutige Chinâb.

Nächst dem Akesines haben wir die vedische Vitastâ, den letzten von den Flüssen des Penjâb, im Griechischen umgewandelt in Hydaspes. Zu diesem Flusse zog sich Alexander zurück, ehe er seine Flotte den Indus hinabschickte und sein Heer nach Babylon zurückführte. Es ist der heutige Behat oder Jilam.

Ich könnte noch andere von diesen vedischen Flüssen identifizieren, z. B. die Kubhâ, den griechischen Kophen, den heutigen Kâbul-Fluss[68]; aber die Namen, die ich vom Veda bis auf Alexander und in vielen Fällen von Alexander wiederum bis auf unsere Zeit herab verfolgt habe, scheinen mir genügend, um uns den realen und historischen Charakter des Veda vor Augen zu führen. Nehmen wir an, der Veda sei eine Fälschung — nehmen wir wenigstens an, er sei nach der Zeit Alexanders zusammengestellt worden — wie könnten wir diese Namen erklären? Es sind Namen, die im Sanskrit meist eine Bedeutung haben, es sind Namen, die sehr genau ihren verderbten griechischen Abbildern entsprechen, wie sie von einem Volke, das nicht Sanskrit verstand, ausgesprochen und niedergeschrieben wurden. Wie ist hier eine Fälschung möglich?.

Ich habe diesen Hymnus aus zwei Gründen ausgewählt. Erstens, weil er uns den weitesten geographischen Horizont der vedischen Dichter zeigt, begrenzt von den Schneebergen im Norden, dem Indus und der Kette der Suleiman-Berge im

Westen, dem Indus oder dem Meere im Süden, und dem Jumnah- und Gangesthal im Osten. Darüber hinaus war die Welt, wenn auch offen, den vedischen Dichtern unbekannt. Zweitens, weil derselbe Hymnus uns auch eine Art historischen Hintergrund für das vedische Zeitalter liefert. Diese Flüsse, wie wir sie heutzutage sehen können, wie sie Alexander und seine Macedonier sahen, wurden auch von den vedischen Dichtern gesehen. Hier haben wir eine historische Continuität — gewissermaßen lebendige Zeugen, um uns zu verkündigen, dass die Menschen, deren Gesänge uns auf eine so seltsame, ja man möchte beinahe sagen, so wunderbare Art erhalten worden sind, wirkliche Menschen waren, Herren mit ihrer Gefolgschaft, Priester, oder vielmehr Diener ihrer Götter, Hirten mit ihren Herden, zerstreut auf den Höhen und in den Thälern hier und dort, mit Hürden oder Einzäunungen, dazu mit einigen befestigten Plätzen für den Notfall — Menschen, welche ihr kurzes Leben auf der Erde hinbrachten, wie es zu jener Zeit hingebracht werden konnte, ohne einander viel zu stoßen und zu drängen und in den Weg zu treten — indem Frühling, Sommer und Winter sie weiter führten von Jahr zu Jahr, und die Sonne bei ihrem Auf- und Niedergange ihre Gedanken emporhob von ihren Wiesen und Hainen, die sie liebten, zu einer Welt im Osten, aus der sie gekommen waren, oder zu einer Welt im Westen, der sie fröhlichen Mutes zueilten. Sie hatten, was ich Religion nenne, wenn dieselbe auch sehr einfach und kaum noch auf eine Glaubensform gebracht worden war. »Es giebt ein Jenseits«, das war alles was sie fühlten und wussten, wenn sie auch, so gut sie konnten, versuchten, jenem Jenseits Namen zu geben und so Religion in eine Religion zu verwandeln. Noch hatten sie keinen Namen für Gott — sicherlich nicht in unserem Sinne des Wortes — ja nicht einmal einen allgemeinen Namen für die Götter; aber sie erfanden Namen auf Namen, um sich in den Stand zu setzen, durch irgend ein äußeres und sichtbares Zeichen die Mächte zu erfassen und zu begreifen, deren Gegenwart sie in der Natur fühlten, wenn auch ihr wahres und volles Wesen ihnen, wie uns, unsichtbar und unverständlich war.

———

Anmerkungen.

[1] Wilson, Lectures, p. 9.

[2] Da man daran gezweifelt und es sogar geleugnet hat, dass die Veröffentlichung des Rigveda und seines einheimischen Kommentars einen wichtigen Anteil an der Wiedererweckung des religiösen Lebens in Indien hat, fühle ich mich verpflichtet, wenigstens eins von den vielen Zeugnissen mitzuteilen, die ich aus Indien empfangen habe. Es kommt von dem Âdi Brahma Samâj, der von Ram Mohun Roy gegründet worden ist und jetzt durch seine drei Abteilungen, den Âdi Brahma Samâj, den Indischen Brahma Samâj und den Sadhârano Brahma Samâj dargestellt wird. »Das Komité des Âdi Brahma Samâj nimmt sich die Freiheit, Ihnen seine herzlichen Glückwünsche zur Vollendung der Riesenarbeit darzubringen, mit welcher Sie ein Vierteljahrhundert beschäftigt waren. Durch die Herausgabe des Rigveda zu einer Zeit, wo die vedische Wissenschaft durch ein trauriges Verhängnis in dem Lande ihrer Geburt beinahe erloschen war, haben Sie uns Hindus eine Wohlthat erwiesen, für die wir Ihnen nur ewig dankbar sein können.«

[3] RV. X, 114, 5. [4] RV. X, 121.

[5] Muir IV, 9.

[6] RV. I, 139, 11. [7] RV. III, 6, 9.

[8] Die folgenden Namen von Devapatnîs oder Götterfrauen werden im Vaitâna Sûtra XV, 3 (ed. Garbe) gegeben: P*r*thivî, die Frau des Agni; Vâ*k*, des Vâta; Senâ, des Indra; Dhenâ, des B*r*haspati; Pathyâ, des Pûshan; Gâyatrî, des Vasu; Trish*t*ubh, des Rudra; *G*agatî, des Âditya; Anush*t*ubh, des Mitra; Virâ*g*, des Varuna; Pañkti, des Vish*n*u; Dîkshâ, des Soma.

[9] RV. III, 9, 9.

[10] Grimm zeigte, dass Thôrr manchmal der höchste Gott ist, während er ein anderes Mal für den Sohn des Ôdinn gilt. Dies braucht, wie Professor Zimmer richtig bemerkt, nicht als das Resultat einer Umwälzung, oder auch nur eines allmählichen Verfalls angesehen zu werden, wie in dem Falle von Dyaus und Tyr, sondern als

einfach in dem Charakter eines werdenden Polytheismus begründet. Siehe Zeitschrift für D. A. XIX, S. 174.

[11] »Wenn sich Naturvölker an einen Gott wenden, so geschieht es zu einem bestimmten Zweck und man wendet sich an den Gott, dem man, wenn ich mich so ausdrücken darf, in diesem Fach die meiste Macht zutraut ... Es ist dann auch in dem Augenblick der höchste Gott, vor dem alle anderen zurücktreten müssen ... Ja es kann kommen, dass er (der Beter) den angerufenen Gott als einzigen höchsten feiert. Hierin liegt keine Beleidigung eines anderen Gottes.« Zimmer, l. c., S. 175.

[12] »Es handelt sich hier nicht um amerikanische oder afrikanische Zersplitterung, sondern eine überraschende Gleichartigkeit dehnt sich durch die Weite und Breite des Stillen Ozeans, und wenn wir Oceanien in der vollen Auffassung nehmen mit Einschluss Mikronesiens und Melanesiens (bis Malaya), selbst weiter. Es lässt sich sagen, dass ein einheitlicher Gedankenbau, in etwa 120 Längen- und 70 Breitegraden, ein Viertel unseres Erdglobus überwölbt.« Bastian, Die Heilige Sage der Polynesier, S. 57.

[13] Henry S. King & Co., London 1876. [14] p. 58.

[15] Es giebt selbst auf der kleinen Insel Mangaia eine zweite Fassung der Geschichte; siehe Myths and Songs, p. 71.

[16] Siehe oben S. 115.

[17] Bastian, Heilige Sage der Polynesier, p. 36.

[18] Bergaigne, la Religion Védique, p. 240.

[19] Ait. Br. IV, 27; Muir IV, p. 23.

[20] Siehe Muir IV, p. 24.

[21] Hom. Hymn. XXX, 17.

[22] *Χαῖρε θεῶν μήτηρ, ἄλοχ' Οὐρανοῦ ἀστερόεντος.*

[23] Euripides, Chrysippus, fragm. 6 (edit. Didot, p. 824):

Γαῖα μεγίστη καὶ Διὸς αἰθήρ,
ὁ μὲν ἀνθρώπων καὶ θεῶν γενέτωρ,
ἡ δ' ὑγροβόλους σταγόνας νοτίους
παραδεξαμένη τίκτει θνάτους,
τίκτει δὲ βορὰν, φῦλά τε θηρῶν,
ὅθεν οὐκ ἀδίκως
μήτηρ πάντων νενόμισται.

[24] Dionysius Halic. vol. X, p. 355; Muir V, p. 27. [25] RV. I, 22, 15.

[26] Lectures on the Science of Language II, p. 468 (deutsche Übersetzung II, 399).

[27] RV. I, 160, 4. [28] L. c. IV, 56, 3. [29] L. c. VIII, 6, 5.

[30] RV. III, 30, 5. [31] L. c. III, 32, 8. [32] L. c. III, 34, 8.

[33] RV. VIII, 36, 4. [34] L. c. X, 54, 3.

[35] Cf. IV, 17, 4, wo Dyaus der Vater Indra's ist; siehe jedoch Muir IV, 31.

[36] RV. VI, 30, 1. [37] L. c. I, 131, 1. [38] L. c. IV, 17, 2.

[39] RV. II, 40, 1. [40] L. c. X, 121, 9. [41] L. c. X, 190, 3.

[42] RV. X, 81, 2. [43] L. c. VI, 70, 1.

[44] RV. X, 75. Siehe Hibbert Lectures, Lect. IV.

[45] Vivasvat ist ein Name der Sonne, und der Sitz oder die Heimat des Vivasvat kann kaum etwas anderes sein als die Erde, die Heimat der Sonne, oder in einem specielleren Sinne die Stelle, wo ein Opfer dargebracht wird.

[46] Ich übersetzte früher yát vấ*g*ân abhí ádrava*h* tvám »als du um die Preise liefst«. Grassmann hat ähnlich übersetzt »als du, o Sindhu, liefest zu des Kampfes Preis«, während Ludwig schrieb: »als du strömtest zu immer größeren Kräften«. Vâ*g*a, welches mit vegeo, vigeo, vigil, wacker zusammenhängt (siehe Curtius, Grundzüge Nr. 159) hat nach dem Petersburger Wörterbuch die Bedeutungen: Raschheit, Wettlauf, Preis des Wettlaufs, Gewinn, wertvolles Gut, Renner etc. Wir haben ähnliche Bedeutungsübergänge im griechischen ἆθλος Kampf, Preiskampf, und ἆθλον Kampfpreis, Belohnung, Gabe, während τὰ ἆθλα im Plural wiederum für Kampf oder selbst für Kampfplatz steht. Das vedische vâ*g*a*m*bhara kann wirklich mit ἀθλοφόρος, vâ*g*asâti mit ἀθλοσύνη übersetzt werden. — Den Übergang von der Bedeutung Kampf zu Preis kann man in Stellen wie VI, 45, 12 (wo man zu hitám dhánam ἀθλοθέτης vergleichen kann) oder VIII, 19, 18 ersehen. Wenige Stellen giebt es aber, wo wir wie hier eine Bewegung nach vâ*g*as im Plural hin wahrnehmen, wie z. B. in X, 53, 3: átra *g*ahâma yé ásan á*s*evâ*h* *s*ivấn vayám út tarema abhí vấ*g*ân »lasst uns hier lassen die, welche unglücklich waren (die Toten), und uns aufraffen zu glücklichen Kämpfen (Mühen).« Nichts weiter ist wahrscheinlich auch hier gemeint, wenn es heißt, dass die Sindhu zu ihren vâ*g*as eilt, d. i. ihren Kämpfen, ihrem Wettlauf über die Berge mit anderen Flüssen.

[47] Über *s*ushma Kraft, siehe Rigveda, translation, vol. I, p. 105. Wir finden *s*ubhrám *s*úshmam II, 11, 4, und iyarti mit *s*ushmam IV, 17, 12. [48] Siehe Muir, Sanskrit Texts V, p. 344.

[49] »O Marudv*r*dhâ mit Asiknî, Vitastâ; o Âr*g*îkîyâ, höre mit der Sushomâ.« Ludwig. »Asiknî und Vitastâ und Marudv*r*dhâ mit der Sushomâ, Âr*g*îkîyâ, höre uns.« Grassmann.

[50] Marudv*r*dhâ, ein allgemeiner Name für Fluss. Nach Roth der vereinigte Lauf des Akesines und Hydaspes, vor ihrer Verbindung mit dem Hydraotes; nach Ludwig der Fluss nach der Verbindung mit dem Hydraotes. Zimmer (Altindisches Leben p. 12) folgt Roth's, Kiepert in seinen Karten Ludwig's Ansicht.

51 Nach Yâska ist die Âr*g*îkîyâ die Vipâ*s*. Vivien de Saint-Martin versteht darunter das Land, welches von dem Suwan, dem Soanos des Megasthenes, durchflossen wird.

52 Nach Yâska ist die Sushomâ der Indus. Vivien de Saint-Martin identifiziert sie mit dem Suwan. Zimmer (l. c. p. 14) weist darauf hin, dass bei Arrian, Indica IV, 12 eine Variante Soamos für Soanos vorkommt.

53 Chips from a German Workshop, vol. I, p. 137 (deutsche Übersetzung I, 140).

54 Vâ*g*inîvatî wird von Muir übersetzt: »yielding nutriment«; von Zimmer: »hat Fülle an raschen Rossen«; von Ludwig: »wie eine starke Stute«. Aber vâ*g*inî kommt in der Bedeutung Stute niemals im Rigveda vor; auch heißt es nicht vâ*g*inîvat, sondern vâ*g*inîvatî. Das Wort wird besonders auf Ushas, Sarasvatî, und hier auf den Fluss Sindhu bezogen, und Stellen wie RV. I, 3, 10; 48, 16; 92, 15 widerstreben der Übersetzung »reich an Stuten«. Fast überall aber, wo vâ*g*inîvatî als Beiwort einer Göttin vorkommt, wird diese als reich dargestellt und gebeten, Reichtum zu verleihen; ich würde daher vorziehen, vâ*g*inî als ein kollektives Nomen abstractum wie tretinî im Sinne von Reichtum, ursprünglich Beute, aufzufassen und vâ*g*inîvatî einfach durch reich zu übersetzen, welche Bedeutung zu jeder Stelle, wo das Wort erscheint, wohl passt. [Ich möchte vâ*g*inîvatî ebenfalls als »reich«, d. h. mit vâ*g*a begabt fassen, unter Annahme eines doppelten Possessiv-Suffixes. C. C.]

55 Ûr*n*âvatî, reich an Wolle, bezieht sich wahrscheinlich auf die Schafherden, um derentwillen das nordwestliche Indien berühmt war. Siehe RV. I, 126, 7.

56 Sîlamâvatî kommt nicht wieder im Rigveda vor. Muir übersetzt »rich in plants«, Zimmer »reich an Wasser«, Ludwig nimmt es als Eigenname. Sâya*n*a sagt, silamâ ist eine Pflanze, welche zu Stricken verarbeitet wird. Dass die Bedeutung von sîlamâvatî zu einer frühen Zeit vergessen war, ersehen wir aus Atharvaveda III, 12, 2, wo sûn*r*tâvatî für sîlamâvatî steht, welches in *S*âṅkhâyana G*r*hyasûtra 3, 3 erhalten ist. Ich denke sîlamâ bedeutet Stroh, von welcher Pflanze es auch immer genommen sein mag, und dies würde sich in gleicher Weise auf *s*âlâ Haus, sthû*n*a Pfahl und den Fluss Sindhu anwenden lassen. Es mag, wie Ludwig vermutet, ein alter lokaler Name gewesen sein, und in diesem Falle könnte er möglicherweise in späterer Zeit der Suleiman-Kette ihre Benennung gegeben haben.

57 Madhuv*r*dh kommt ebenfalls nicht wieder im Rigveda vor. Sâya*n*a erklärt es durch nirgu*n*d*i* und ähnliche Pflanzen, aber es ist zweifelhaft, welche Pflanze gemeint ist. Gu*n*d*a* ist der Name eines

Grases, madhuvṛdh kann deshalb eine Pflanze ähnlich dem Zuckerrohr gewesen sein, welche einen süßen Saft gab, und der obere Indus ist berühmt wegen seines Zuckerrohres, siehe Hiuen-thsang II, p. 105. Ich nehme adhivaste mit Roth in der Bedeutung »kleidet sich« wie wir sagen könnten »der Fluss kleidet sich in Schilf oder Blumen«. Muir übersetzt »she traverses a land yielding sweetness«, Zimmer »sie kleidet sich in Madhuvṛdh«, Ludwig »sie stürzt sich in den merer des honigsüßen taues«. Alles dieses zeigt, wie geringe Fortschritte in der vedischen Philologie gemacht werden können, wenn man nur Worte oder Verse übersetzt, ohne sich gleichzeitig eine volle Rechenschaft von der Bedeutung abzulegen, die einem jeden Worte zugewiesen wird.

[58] Siehe Petersburger Wörterbuch, unter virapsin.

[59] Unter den Hottentotten haben der Kunene, Okavanyo und Orange-Fluss alle den Namen Garib, d.h. »der Renner«. Dr. Theoph. Hahn, Cape Times, July 11, 1882.

[60] Cunningham, Archaeological Survey of India, vol. XII, p. 113.

[61] Plinius, Nat. Hist. VI, 20, 71: »Indus incolis Sindus appellatus«.

[62] Die Geschichte dieser Namen ist behandelt worden von Lassen in seiner »Indischen Altertumskunde«, und später von Professor A. Kaegi in seiner sehr sorgfältigen Schrift »Der Rigveda«, pp. 146, 147.

[63] Ptolem. VII, 1, 29.

[64] Arrian, Indica VIII, 5.

[65] RV. III, 33, 1: »Aus dem Schoße der Berge stürzen Vipâs und Sutudrî hervor mit ihren Wassern wie zwei lustige wiehernde Stuten, welche von ihren Fesseln befreit sind, gleich zwei hellen Mutterkühen, die (ihre Kälber) lecken.« — »Angewiesen von Indra und sein Geheiß erwartend, lauft ihr nach dem Meere wie zwei Renner; zusammen laufend, wie eure Wasser steigen, geht die eine in die andere, ihr Klaren.«

[66] Andere klassische Namen sind Hypanis, Bipasis und Bibasis. Yâska identifiziert ihn mit der Ar*g*îkîyâ.

[67] Cf. Nirukta IX, 26.

[68] »Die ersten Nebenflüsse, welche den Indus vor seinem Zusammenfluss mit der Kubhâ oder dem Kabul-Flusse erreichen, können nicht bestimmt werden. Alle Reisenden in diesen nördlichen Gegenden klagen über den fortwährenden Wechsel in den Flussnamen, und wir dürfen kaum hoffen, dort nach dem Verlauf von drei oder vier Jahrtausenden Spuren der alten vedischen Namen anzutreffen. Die gemeinten Flüsse mögen der Shauyook, Ladak, Abba Seen und Burindu sein, und einer von den vier Flüssen, die Rasâ, hat einen beinahe fabelhaften Charakter im Veda angenommen. Nachdem sich

der Indus mit der Kubhâ oder dem Kabul verbunden hat, kommen zwei Namen vor, Gomatî und Krumu, und ich glaube, ich bin der erste gewesen, der dieselben mit den modernen Flüssen Gomal und Kurrum identifiziert hat. (Roth, Nirukta, Erläuterungen, S. 43, Anm.) Der Gomal fällt zwischen Dera Ismael Khan und Paharpore in den Indus, und obgleich Elphinstone ihn nur während der Regenzeit als Fluss gelten lassen will, so beschreibt Klaproth (Foe-Koue-Ki, p. 23) seinen oberen Lauf doch als viel beträchtlicher. Der Kurrum ergießt sich nördlich vom Gomal, während wir es nach dem Dichter südlich erwarten sollten. Wäre dies ein ernster Einwand, so möchte man lieber die Gomatî als die Krumu aufgeben, da die letztere bedeutender ist, und Gomatî sodann als Adjektiv zu Krumu in der Bedeutung »reich an Vieh« fassen.« Aus einer Revue von General Cunningham's »Ancient Geography of India«, in Nature 1871, Sept. 14.

Die vedischen Gottheiten.

Sechste Vorlesung.

Die nächste wichtige Naturerscheinung, die im Veda als eine irdische Gottheit dargestellt wurde, ist das Feuer, im Sanskrit Agni, lateinisch *ignis*. In der Verehrung, welche dem Feuer erwiesen wird, und den hohen Lobpreisungen, welche dem Agni gespendet werden, können wir deutlich die Spuren einer Periode in der Menschengeschichte wahrnehmen, in der nicht nur die wesentlichen Genüsse des Lebens, sondern das Leben selbst von der Kenntnis der Feuerbereitung abhing. Uns ist das Feuer etwas so Alltägliches geworden, dass wir uns kaum eine Vorstellung machen können, was das Leben ohne Feuer sein würde. Aber wie erlangten die alten Erdenbewohner die Herrschaft und den Besitz des Feuers? Die vedischen Dichter erzählen uns, dass das Feuer zuerst in der Gestalt des Blitzes vom Himmel zu ihnen kam, aber wieder verschwand, und dann von Mâtari*s*van, einem bis zu einem gewissen Grade dem Prometheus ähnlichen Wesen, zurückgebracht und der sicheren Hut des Stammes der Bh*r*gus (Phlegyas)[1] anvertraut wurde. In anderen Gedichten hören wir von dem Geheimnis der Feuererzeugung durch Reibung von Holzstücken, und hier ist es eine merkwürdige Thatsache, dass der Name des Holzstückes, welches in dieser Art zum Reiben benutzt wurde, im Sanskrit Pramantha ist, ein Wort, das, wie Kuhn gezeigt hat, im Griechischen dem Namen des Prometheus sehr nahe kommen würde. Der Besitz des Feuers, sei es in der Aufbewahrung als

Heiligtum auf dem Herde, oder in der willkürlichen Erzeugung mit dem Feuerzeug bekundet einen gewaltigen Fortschritt in der Civilisation der Vorzeit. Er setzte die Menschen in den Stand, ihr Mahl zu kochen, anstatt es roh zu essen; er gab ihnen die Möglichkeit, ihre Arbeit auch in der Nacht fortzusetzen; und in kälteren Himmelsstrichen bewahrte er sie wirklich vor dem Tode durch Erfrieren. Es ist daher kein Wunder, dass das Feuer als der beste und gütigste der Götter gepriesen und angebetet wurde, als der einzige Gott, welcher vom Himmel herabgekommen war, um auf Erden zu leben, der Freund der Menschen, der Bote der Götter, der Vermittler zwischen Göttern und Menschen, der Unsterbliche unter den Sterblichen. Er, heißt es, beschützt die Niederlassungen der Arier, und scheucht ihre schwarzhäutigen Feinde hinweg.

Frühzeitig jedoch wurde das Feuer von den vedischen Dichtern unter dem allgemeineren Charakter des Lichts und der Wärme aufgefasst, und nun wurde Agni's Gegenwart nicht nur auf dem Herde und dem Altare verspürt, sondern auch in der Morgenröte, in der Sonne und in der Welt jenseits der Sonne, während zugleich seine Macht anerkannt wurde, die Früchte der Erde zu reifen, oder, wie man es nannte, zu kochen, und nicht minder die Wärme und das Leben des menschlichen Körpers zu erhalten. Von diesem Gesichtspunkt aus erhob sich Agni gleich anderen Mächten zum Range eines höchsten Gottes[2]. Er soll nun Himmel und Erde ausgebreitet haben — natürlich, weil ohne sein Licht Himmel und Erde unsichtbar und unkenntlich gewesen wären. Der nächste Dichter sagt, dass Agni den Himmel durch sein Licht in die Höhe hob, dass er die zwei Welten auseinander hielt, und am Ende muss Agni der Erzeuger und Vater des Himmels und der Erde sein, und der Schöpfer alles dessen, was fliegt oder geht oder steht oder sich auf der Erde regt.

Hier haben wir wiederum denselben Prozess vor Augen. Er beginnt damit, dass die menschliche Seele durch ein einziges oder wiederholtes Ereignis in Aufregung versetzt wird, wie z. B. dadurch, dass der Blitz in einen Baum einschlägt und einen

ganzen Wald verzehrt, oder dass ein Feuerfunke aus einem Stück Holz hervorbricht, das gegen ein anderes Holz gerieben wird, sei es in einem Walde, oder in einem Wagenrade, oder zuletzt in einem absichtlich angefertigten Feuerzeug. Der Mensch fängt an sich zu wundern über das, was für ihn ein Rätsel ist, und nicht minder, weil es eine Thatsache, eine einfache, natürliche Thatsache ist. Er sieht die Wirkungen einer Macht, aber er kann ihre Ursache nur erraten, und wenn er von ihr sprechen soll, kann er es nur, indem er von ihr als einem handelnden Wesen spricht oder von etwas einem menschlichen Wesen Vergleichbaren, welches zwar in einigen Stücken nicht ganz menschlich, in anderen aber mehr als menschlich oder übermenschlich ist. In dieser Weise wuchs die Vorstellung des Feuers, und während sie mehr und mehr verallgemeinert wurde, wurde sie zugleich erhabener, unbegreiflicher, göttlicher. Ohne Agni, ohne Feuer, Licht und Wärme wäre das Leben unmöglich gewesen. Darum wurde er der Urheber und Geber des Lebens, des Lebens der Pflanzen und Tiere und Menschen; und nachdem seine Gunst einmal erfleht worden war um »Licht und Leben und alle Dinge«, was Wunder, dass er in den Seelen einiger Dichter und in den Überlieferungen dieser oder jener Dorfgemeinde zu dem Range eines höchsten Herrschers emporstieg, zu einem Gott über alle Götter, zu ihrem eigenen wahren Gott!

Wir gehen jetzt zu der Betrachtung derjenigen Mächte über, die sich den alten Dichtern in der Luft, in den Wolken und besonders in jenen Wettererscheinungen offenbart haben mögen, welche dem Menschen durch Donner, Blitz, Finsternis, Stürme und Regenschauer die wichtige Lehre gegeben haben müssen, dass er in dieser Welt nicht allein da war. Manche Philosophen glauben bekanntlich, dass alle Religion aus Furcht oder Schrecken entstanden ist, und dass wir ohne Donner und Blitz als unsere Lehrmeister niemals an Götter oder an Gott geglaubt haben würden. Dies ist eine einseitige und übertriebene Ansicht. Die Gewitter hatten ohne Zweifel einen großen Teil

daran, Gefühle von Ehrfurcht und Schrecken zu erzeugen und den Menschen seiner Schwäche und Abhängigkeit bewusst zu machen. Selbst im Veda wird Indra eingeführt wie er sagt: »Ja, wenn ich Donner und Blitz sende, dann glaubt ihr an mich.« Jedoch was wir Religion nennen, würde niemals aus Furcht und Schrecken allein entsprungen sein. *Religion ist Vertrauen*, und jenes Vertrauen ging am Anfang aus den Eindrücken hervor, welche auf das Herz und Gemüt des Menschen hervorgebracht wurden durch die Ordnung und Weisheit der Natur, und besonders durch jene regelmäßig wiederkehrenden Ereignisse, die Rückkehr der Sonne, den Wechsel des Mondes, die Ordnung der Jahreszeiten, das Gesetz von Ursache und Wirkung, das man allmählich in allen Dingen wahrnahm und am Ende auf eine Ursache aller Ursachen zurückführte, mit welchem Namen wir sie auch immer benennen mögen.

Bei alledem hatten die Himmelserscheinungen ohne Zweifel ihren Anteil an der Erschaffung der alten Götter, und in den Gedichten der vedischen Rishis nehmen sie selbstverständlich eine sehr hervorragende Stelle ein. Wenn wir gefragt würden, wer der vornehmste Gott der vedischen Periode war, so würden wir wahrscheinlich, wenn wir nach den poetischen Überresten, die wir besitzen, urteilen wollten, sagen, es war Indra, der Gott des blauen Himmels, der indische Zeus, der Sammler der Wolken, der Geber des Regens, der Schleuderer des Donnerkeils, der Überwinder der Finsternis und der Mächte der Finsternis, der Spender des Lichts, der Urquell der Frische, der Kraft und des Lebens, der Herrscher und Regierer der ganzen Welt. Dies und noch viel mehr ist Indra im Veda. Er ist der Höchste in den Hymnen vieler Dichter und mag es auch in den Gebeten, die aus mancher alten Geschlechts- oder Dorfgemeinde an ihn gerichtet wurden, gewesen sein. Im Vergleich mit ihm sind die anderen Götter hinfällige Greise. Der Himmel, der alte Himmel oder Dyaus, früher der Vater aller Götter, ja der Vater Indra's selbst, beugt sich vor ihm, und die Erde bebt bei seinem Nahen. Aber Indra besaß niemals die dauernde Oberherrschaft über alle anderen Götter, wie Zeus oder Jupiter; ja wir wissen aus

dem Veda selbst, dass es schon in jener frühen Zeit Skeptiker gab, welche sagten, es gebe kein solches Ding wie Indra[3].

Zur Seite Indra's und mit ihm in seinen Kämpfen verbündet und manchmal kaum von ihm unterscheidbar, finden wir die Vertreter des Windes, genannt Vâta oder Vâyu, und die schrecklicheren Sturmgötter, die Maruts, wörtlich die Zerschmetterer.

Vom Winde redend, sagt ein Dichter[4]: »Wo ward er geboren? Von wannen entsprang er? das Leben der Götter, der Keim der Welt! Jener Gott regt sich wo ihn gelüstet; seine Stimmen werden gehört, aber er wird nicht gesehen.«

Die Maruts sind schrecklicher als Vâta, der Wind. Sie sind deutlich die Vertreter solcher Stürme, wie man sie in Indien kennt, wenn die Luft verfinstert ist durch Staub und Wolken, wenn die Bäume in einem Augenblick von ihrem Laube entblößt werden, ihre Äste erzittern, ihre Stämme zerbrechen, wenn die Erde zu taumeln und die Berge zu zittern scheinen, und die Flüsse in Schaum und Wut dahinschießen. Dann sieht der Dichter die Maruts herankommen mit goldenen Helmen, mit bunten Fellen auf den Schultern, goldene Speere werfend, ihre Äxte schwingend, feurige Pfeile abschießend und mit den Peitschen knallend unter Donner und Blitz. Sie sind die Gefährten Indra's, manchmal gleich diesem die Söhne des Dyaus oder des Himmels, aber auch die Söhne eines anderen furchtbaren Gottes, genannt Rudra oder der Brüller, ein streitbarer Gott, an den viele Hymnen gerichtet sind. In ihm kommt ein neuer Charakter zum Vorschein, der eines Heilers und Erretters — ein sehr natürlicher Übergang in Indien, wo nichts so mächtig ist, um Miasmen zu vertreiben, die Gesundheit wiederzubringen und Menschen und Tieren neue Kraft zu verleihen, als ein Gewitter, das auf wochenlange Hitze und Dürre folgt.

Alle diese und verschiedene andere, wie Par*g*anya und die *R*bhus, sind die Götter der mittleren Luft, die thätigsten und persönlichsten Götter, immer der Phantasie der alten Dichter gegenwärtig, und in einigen Fällen die Vorbilder späterer Helden, welche in den epischen Gedichten Indiens gefeiert werden. In den Kämpfen besonders wurden diese streitbaren Götter

beständig angerufen[5]. Indra ist der Anführer in den Schlachten, der Beschützer der hellen Arier, der Vernichter der schwarzen einheimischen Bewohner von Indien. »Er hat funfzig tausend schwarze Bursche niedergeworfen«, sagt der Dichter, »und ihre Burgen zerrissen wie Fetzen.« Merkwürdig genug wird Indra gepriesen, dass er sein Volk vor seinen Feinden errettet hat, gerade wie Jehovah von den jüdischen Propheten gepriesen wird. So lesen wir in einem Hymnus, dass als Sudâs, der fromme König der T*r*tsus, in der Schlacht mit den zehn Königen bedrängt wurde, Indra die Flut in eine bequeme Furt verwandelte und ihn so errettete.

In einem anderen Hymnus lesen wir[6]: »Du hast den großen Fluss aufgehalten um des Turvîti Vâyya willen: die Flut bewegte sich, um dir zu gehorchen, und du machtest die Flüsse leicht zu überschreiten.« Dies ist nicht sehr verschieden von dem Psalmisten (78, 13): »Er zerteilete das Meer, und ließ sie hindurchgehen, und stellete das Wasser, wie eine Mauer.«

Und es giebt andere Stellen, welche einige Vedaforscher an die Schlacht des Josuah erinnert haben[7], als »die Sonne und der Mond stillestand, bis dass sich das Volk an seinen Feinden rächete«. Denn wir lesen auch im Veda, wie Professor Kaegi bemerkt hat (l. c. S. 63), dass »Indra die Tage in die Nacht hinein verlängerte«, und dass »die Sonne ihren Wagen ausspannte mitten am Tage«[8].

In einigen der an Indra gerichteten Hymnen scheint sein ursprünglicher Zusammenhang mit dem Himmel und dem Gewitter ganz und gar vergessen. Er ist ein geistiger Gott geworden, der einzige König aller Welten und aller Menschen[9], welcher alles sieht und hört, ja den Menschen ihre besten Gedanken eingiebt. Niemand ist ihm gleich, niemand übertrifft ihn.

Der Name Indra gehört Indien allein an und muss erst gebildet sein, als die Trennung der großen indogermanischen Familie bereits stattgefunden hatte; denn wir finden ihn weder im Griechischen noch im Lateinischen noch im Deutschen. Es giebt vedische Götter, wie ich vorhin erwähnte, deren Namen

vor jener Trennung entstanden sein müssen, und welche daher, wenn auch in ihrem Charakter gründlich verändert, manchmal im Griechischen, manchmal im Lateinischen, manchmal in den keltischen, germanischen und slavischen Dialekten vorkommen. Dyaus z. B. ist dasselbe Wort wie Zeus oder Ju-piter, Ushas ist Eos, Naktâ ist Nyx, Sûrya ist Helios, Agni ist ignis, Bhaga ist Baga im Altpersischen, Bogŭ im Altslavischen, Varu*n*a ist Uranos, Vâta ist Wotan, Vâ*k* ist vox, und in dem Namen der Maruts oder Sturmgötter hat man die Keime des italischen Kriegsgottes Mars entdeckt. Außer diesen direkten Übereinstimmungen sind einige indirekte Beziehungen festgestellt worden zwischen Hermes und Sârameya, Dionysos und Dyuni*s*ya, Prometheus und Pramantha, Orpheus und *R*bhu, Erinnys und Sara*n*yu, Pân und Pavana.

Aber während der Name des Indra als Gott des Himmels, sowie als Gott des Gewitters und Spender des Regens unter den nordwestlichen Gliedern der indogermanischen Familie unbekannt ist, muss der Name eines anderen Gottes, welcher zuweilen die Rolle Indra's spielt (Indra*h* Par*g*anyâtmâ), aber weit weniger im Veda hervorragt, ich meine des Par*g*anya, vor dem Namen Indra's existiert haben, da ihn wenigstens zwei von den indogermanischen Sprachen, wie wir sehen werden, nach Deutschland und bis an die Ufer der Ostsee gebracht haben.

Manchmal steht dieser Par*g*anya an der Stelle des Dyaus, des Himmels. So lesen wir im Atharvaveda XII, 1, 12[10]: »Die Erde ist die Mutter, und ich bin der Sohn der Erde. Par*g*anya ist der Vater, möge er uns helfen!«

An einer anderen Stelle (XII, 1, 42) wird die Erde, anstatt die Gattin des Himmels oder Dyaus zu sein, die Gattin des Par*g*anya genannt.

Wer oder was ist nun dieser Par*g*anya? Es haben über ihn[11] lange Streitigkeiten stattgefunden, ob er derselbe ist mit Dyaus, dem Himmel, oder mit Indra, dem Nachfolger des Dyaus, ob er der Himmels- oder Wolken- oder Regengott ist u. s. w.

Mir will es scheinen, dass schon dieser Ausdruck, Himmelsgott, Wolkengott, ein so vollständiger Anachronismus ist, dass

wir ihn nicht einmal in das vedische Sanskrit übersetzen können, ohne einen Sprachfehler zu machen. Zwar müssen wir ohne Zweifel unsere moderne Ausdrucksweise anwenden, wenn wir die Gedanken der alten Welt wiedergeben wollen; aber wir können nicht genug auf der Hut gegen die Gefahr sein, den lexikalischen Vertreter eines alten Wortes für seinen sachlichen Widerpart zu nehmen. Deva bedeutet sicherlich »Götter« und »Gott«, und Par*g*anya bedeutet »Wolke«, aber niemand könnte im Sanskrit sagen: Par*g*anyasya deva*h* »der Gott der Wolke«. Der Gott, d. h. das göttliche oder transcendentale Element, kommt nicht von außen, um zu der Wolke oder dem Himmel oder der Erde hinzugefügt zu werden, sondern es entspringt aus der Wolke und dem Himmel und der Erde, und wird allmählich zu einer unabhängigen Vorstellung ausgebildet. Sowie viele Wörter in den alten Sprachen eine unbestimmte Bedeutung haben und sich zu verschiedenen Zwecken gebrauchen lassen je nach den verschiedenen Absichten des Sprechenden, haben auch die Namen der Götter an diesem elastischen und bildsamen Charakter der alten Sprache ihren Anteil. Es giebt Stellen, wo Par*g*anya Wolke, andere, wo es Regen bedeutet, andere, wo Par*g*anya die Stelle einnimmt, welche sonst von Dyaus, dem Himmel, oder von Indra, dem thätigen Gott der Atmosphäre, ausgefüllt wird. Dies mag dem wissenschaftlichen Mythologen sehr falsch und unwissenschaftlich scheinen, aber es ist einmal nicht anders. Es ist die Natur der alten Denk- und Sprechweise, unwissenschaftlich zu sein, und wir müssen lernen, sie zu bemeistern, so gut wir können, anstatt sie zu schulmeistern und darüber zu klagen, dass unsere Vorfahren nicht gerade so dachten wie wir.

Es giebt Stellen im Rigveda, wo Par*g*anya als ein höchster Gott erscheint. Er wird Vater genannt, wie Dyaus, der Himmel. Er wird asura genannt, der lebendige oder Leben verleihende Gott, mit einem den ältesten und höchsten Göttern eigentümlichen Namen. Ein Dichter sagt[12]: »Er herrscht als Gott über die ganze Welt; alle Geschöpfe ruhen in ihm; er ist das Leben (âtmâ) von allem, was geht und steht.«

Sicherlich ist es schwer, mehr von einem höchsten Gotte auszusagen, als was hier von Par*g*anya ausgesagt wird. Freilich wird er in anderen Hymnen dargestellt, wie er seinen Dienst, Regen auf die Erde zu senden, unter der Aufsicht Mitra's und Varu*n*a's verrichtet, welche nun als die höchsten Herren, als die mächtigsten Beherrscher des Himmels und der Erde angesehen werden[13].

Wiederum giebt es andere Stellen, wo par*g*anya mit kaum einer Spur von Persönlichkeit vorkommt, sondern einfach als Name für Wolke oder Regen.

So lesen wir[14]: »Selbst bei Tage bringen die Maruts (die Sturmgötter) Finsternis hervor mit der Wolke, welche Wasser trägt, wenn sie die Erde benetzen.« Hier heißt die Wolke par*g*anya, und das Wort ist deutlich als ein Appellativum, nicht als ein Eigenname, gebraucht. Es kommt auch im Plural vor, und wir lesen von vielen par*g*anyas oder Wolken, welche die Erde beleben[15].

Als Devâpi zu Gunsten seines Bruders um Regen bittet, sagt er[16]: »O Herr meines Gebets (B*r*haspati), ob du Mitra oder Varu*n*a oder Pûshan bist, komm zu meinem Opfer! Ob du zusammen bist mit den Âdityas, den Vasus oder den Maruts, lass die Wolke (par*g*anya) für *S*antanu regnen.«

Und wiederum: »Rühre die Regenwolke (par*g*anya) auf.«

An manchen Stellen macht es keinen Unterschied, ob wir par*g*anya mit Wolke oder mit Regen übersetzen; denn wer um Regen betet, betet um die Wolke, und was auch die Wohlthaten des Regens sein mögen, sie können fast alle auch die Wohlthaten der Wolke genannt werden. Es giebt z. B. einen merkwürdigen Hymnus, der an die Frösche gerichtet ist, welche zu Anfang der Regenzeit aus den vertrockneten Teichen hervorkommen und einander umarmen und zusammen schnattern, und welche der Dichter mit Priestern vergleicht, die bei einem Opfer singen, nicht gerade ein Kompliment für diese letzteren von Seiten eines Dichters, der mutmaßlich selbst ein Priester war. Ihre Stimme, heißt es, ist durch par*g*anya wieder belebt, welches wir natürlich übersetzen »durch Regen«, obgleich ohne Zweifel,

nach allem was wir wissen, der Dichter entweder eine Wolke oder geradezu den Gott Par*g*anya gemeint haben muss.

Ich will jetzt versuchen, eine der Hymnen an Par*g*anya zu übersetzen, worin derselbe als Gott aufgefasst wird, wenigstens soweit dies in jenem Stadium der geistigen Entwickelung der menschlichen Rasse möglich war[17]:

1. »Rufe den starken Gott an mit diesen Liedern! Preise Par*g*anya, verehre ihn mit Andacht! Denn er, der brüllende Stier, der träufelnde, verleiht den Pflanzen Samen.

2. Er spaltet die Bäume, er tötet die bösen Geister; die ganze Welt bebt vor seiner mächtigen Waffe. Selbst der Schuldlose flieht vor dem Gewaltigen, wenn Par*g*anya donnernd die Übelthäter niederschlägt.

3. Wie ein Wagenlenker, der seine Rosse mit der Peitsche antreibt, sendet er seine Regenboten aus. Von ferne erhebt sich das Gebrüll des Löwen, wenn Par*g*anya den Himmel mit Regen anfüllt.

4. Die Winde wehen, die Blitze[18] fliegen; Pflanzen sprossen auf, der Himmel strömt. Nahrung wird geschaffen für die ganze Welt, wenn Par*g*anya die Erde mit seinem Samen segnet.

5. Bei dessen Werk die Erde sich neiget, bei dessen Werk die gehuften Tiere sich regen, bei dessen Werk die Pflanzen alle Formen annehmen, o Par*g*anya, verleihe uns deinen großen Schutz!

6. Des Himmels Regen spendet uns, o Maruts, lasset die Ströme des starken Rosses herabrinnen! Und komme du hierher mit deinem Donner, Wasser ergießend; denn du (o Par*g*anya) bist der lebendige Gott, unser Vater.

7. Brülle, donnere, schaffe Fruchtbarkeit! Fliege um uns mit deinem Wasserwagen! Ziehe hervor deinen Wasserschlauch, den geöffneten und herabgebogenen, und lass die hohen und die niedrigen Stellen gleich werden!

8. Hebe auf den großen Eimer und gieß ihn aus; lass die Ströme sich frei ergießen! Tränke Himmel und Erde mit Fett! Und ein guter Trunk werde den Kühen!

9. Wenn du, o Par*g*anya, brüllend und donnernd die Übelthäter tötest, dann freut sich alles, was auf Erden lebt.

10. Du hast Regen geschickt; halte nun inne! Du hast in den Wüsten Wege geschaffen, du hast Pflanzen wachsen lassen zur Nahrung, und du hast Preis erlangt von den Menschen.«

Dies ist ein vedischer Hymnus und ein sehr schönes Beispiel dafür, was diese alten Hymnen sind. Es ist nichts sehr Großartiges oder Poetisches darin, und doch, sage ich, man nehme Tausende und Tausende von Leuten, die in unseren Dörfern wohnen und mit ihrem ganzen Leben vom Regen abhängen, und nicht viele von ihnen werden imstande sein, ein solches Gebet um Regen zu verfassen, wenn schon dreitausend Jahre über unseren Häuptern dahin geeilt sind, seitdem Par*g*anya zuerst in Indien angerufen wurde. Auch sind diese Verse nicht ganz ohne poetische Vorstellungen und Schilderungen. Jeder, der ein wirkliches Gewitter in einem heißen Klima beobachtet hat, wird die Wahrheit dieser raschen Sätze anerkennen »die Winde wehen, die Blitze fliegen, die Pflanzen sprossen auf, das gehufte Vieh läuft hin und her.« Auch ist die Vorstellung nicht ohne eine gewisse drastische Realität, dass Par*g*anya einen Eimer mit Wasser aus seinem Brunnen im Himmel zieht, und Schlauch auf Schlauch — worin damals das Wasser getragen wurde — auf die Erde herabgießt.

Selbst ein moralischer Sinn ist in diesem Hymnus bemerkbar. »Wenn die Stürme heulen und die Blitze zucken und der Regen niedergießt, dann zittert selbst der Unschuldige, und die Missethäter werden niedergeworfen.« Hier sehen wir deutlich, dass der Dichter den Sturm nicht einfach als einen Gewaltausbruch der Natur betrachtete, sondern dass er die Ahnung eines höheren Willens und einer höheren Macht hatte, welche selbst der Unschuldige fürchtet; denn wer, scheint er zu sagen, ist ganz und gar frei von Schuld?

Fragen wir nun wiederum: Wer ist Par*g*anya? oder was ist Par*g*anya? so können wir antworten, dass par*g*anya ursprünglich die Wolke bezeichnete, sofern sie Regen giebt; aber sobald die Vorstellung eines Gebers erwuchs, wurde die sichtbare Wolke nur die äußere Erscheinung oder der Körper jenes Gebers, und der Geber selbst war irgendwo anders, wir wissen

nicht wo. In manchen Versen scheint Par*g*anya an die Stelle des Dyaus zu treten, und P*r*thivî, die Erde, ist seine Gattin. An anderen Stellen jedoch ist er der Sohn des Dyaus, wenn auch in jener frühen Periode kein Gedanke an die Thatsache vorkommt, dass Par*g*anya auf diese Weise der Gatte seiner eigenen Mutter scheinen könnte. Wir sahen, wie selbst die Vorstellung, dass Indra der Vater seines eigenen Vaters ist, die alten Sänger nicht im mindesten stutzig machte, sondern höchstens zu dem Ausruf veranlasste, es sei wirklich etwas sehr Wunderbares.

Manchmal verrichtet Par*g*anya die Arbeit Indra's [19], des vedischen Jupiter Pluvius, manchmal Vâyu's, des Windes, manchmal Soma's, des Regenspenders. Doch bei alledem ist er weder Dyaus, noch Indra, noch die Maruts, noch Vâyu, noch Soma. Es steht für sich allein, als eine besondere Person, ein besonderer Gott, wie wir sagen möchten, — ja, als einer der ältesten von allen indogermanischen Göttern.

Sein Name, par*g*anya, ist von einer Wurzel par*g* abgeleitet, welche gleich ihren Parallelformen par*s* und parsh wohl die Bedeutung »besprengen, bewässern, anfeuchten« gehabt haben muss. Ein Wechsel zwischen finalem *g*, *s* und sh mag gewiss ungewöhnlich scheinen, aber er ist im Sanskrit nicht vereinzelt. Wir haben z. B. die Wurzeln pi*ñg*, pingere; pish, reiben; pi*s*, schmücken (wie in pe*s*as, ποικίλος etc.); m*rg*, reiben; m*r*sh, ausreiben, vergessen; m*rs*, mulcere.

Eben diese Wurzel m*rg* bildet ihr Participium m*r*sh*t*a, wie ya*g*, ish*t*a und vi*s*, vish*t*a; ja es giebt Wurzeln wie druh, welche willkürlich einen finalen Cerebral oder Guttural annehmen, z. B. dhru*t* und dhruk [20].

Wir dürfen daher par*g* in par*g*anya mit solchen Wörtern wie p*r*shata, p*r*shatî, gefleckt, Wassertropfen [21] vergleichen; auch mit par*s*u, Wolke; p*rs*ni, gefleckt, Wolke, Erde, und im Griechischen πρόξ(ω), περκνός etc. [22]

Ist par*g*anya von par*g*, besprengen, abgeleitet, so würde es ursprünglich »der Bewässerer oder Regenspender« bedeutet haben [23].

Als die verschiedenen Glieder der indogermanischen Familie sich zerstreuten, mögen sie alle, die Hindus sowohl wie die Griechen und Kelten und Germanen und Slaven, jenen Namen für die Wolke mitgenommen haben. Aber es kam bekanntlich oft vor, dass aus dem gemeinsamen Wortschatz der alten Sprache ein und dasselbe Wort nicht von allen, sondern je nach den Umständen von sechs, fünf, vier, drei oder zwei, oder selbst nur von einem der sieben Haupterben erhalten wurde; da wir jedoch wissen, dass keine historische Berührung zwischen ihnen stattfand, nachdem sie sich einmal, lange vor dem Anfang aller Geschichte, von einander getrennt hatten, so bietet die Thatsache, dass zwei von den indogermanischen Sprachen dasselbe fertige Wort mit derselben fertigen Bedeutung erhalten haben, einen genügenden Beweis dafür, dass es zu dem ältesten Schatz indogermanischen Denkens gehörte[24].

Nun giebt es keine, wenigstens keine sehr deutliche Spur von Par*g*anya im Griechischen oder Lateinischen oder Keltischen oder selbst im Germanischen. Auch im Slavischen suchen wir vergebens, bis wir zu jenem beinahe vergessenen Seitenzweige kommen, welcher der lettische genannt wird und das noch heute gesprochene Litauische und Lettische, sowie das ausgestorbene Altpreußische umfasst. Litauen ist nicht mehr ein unabhängiger Staat, aber es war einst, vor nicht mehr als sechs Jahrhunderten, ein sowohl von Polen als von Russland unabhängiges Großherzogtum. Sein erster Großherzog war Ringold, der von 1235 ab regierte, und seine Nachfolger machten erfolgreiche Eroberungen gegen die Russen. Im Jahre 1368 wurden diese Großherzöge Könige von Polen, und 1569 wurden beide Länder vereinigt. Als Polen zwischen Russland und Preußen geteilt wurde, fiel ein Teil von Litauen an das erstere, ein Teil an das letztere. Es giebt noch ungefähr anderthalb Millionen Leute, welche in Russland und Preußen Litauisch sprechen, während das Lettische von ungefähr einer Million in Kurland und Livland gesprochen wird.

Die litauische Sprache, selbst wie sie jetzt von dem gemeinen Volke gesprochen wird, enthält einige außerordentlich

primitive Formen, die manchmal fast identisch mit dem Sanskrit sind. Diese Formen sind um so merkwürdiger, als sie nur wenig zahlreich sind und der Rest der Sprache viel von der Abnutzung der Jahrhunderte gelitten hat.

In jene entlegene litauische Sprache hat sich also unser alter Freund Par*g*anya geflüchtet. Dort lebt er bis auf den heutigen Tag, während er in Indien selbst beinahe vergessen ist, wenigstens in den gesprochenen Sprachen, und dort in Litauen hätte man vor nicht vielen Jahrhunderten unter einem ganz oder doch fast ganz zum Christentum bekehrten Volke Gebete um Regen hören können, die sich nicht sehr von jenem unterschieden, das ich Ihnen aus dem Rigveda übersetzte. In Litauen hieß der Donnergott Perkúnas[25] und dasselbe Wort wird in der Bedeutung Donner noch heute gebraucht. Im Altpreußischen war der Donner percunos, und im Lettischen ist pérkons bis heute Donner, Donnergott[26].

Es war wohl Grimm, welcher zuerst den vedischen Par*g*anya mit dem altslavischen Perûn, dem polnischen Piorun, dem böhmischen Peraun identifizierte. Diese Wörter waren vorher von Dobrowsky und anderen von der Wurzel peru, ich schlage, abgeleitet worden. Grimm zeigte (Deutsche Mythologie S. 116), dass die volleren Formen Perkunas, Pehrkons und Perkunos im Litauischen, Lettischen und Altpreußischen existierten, und dass sogar die Mordwinen den Namen Porguini als den ihres Donnergottes angenommen hatten.

Simon Gronau, welcher seine Chronik 1521 beendigte, spricht von drei Göttern, welche von den alten Preußen angebetet wurden, Patollo, Patrimpo und Perkuno, und er berichtet, dass der letztere angerufen wurde »umbs gewitters willen, domit sie Regen hatten und schon wetter zu seiner Zeit, und in der Donner und blix kein schaden thett«[27].

Das folgende litauische Gebet ist uns von Lasitzki[28] erhalten:

»Halt ein, o Percuna, und sende nicht das Unglück auf mein Feld! und ich will dir diese Speckseite schenken.«

Unter den Nachbaren der Letten, den Esthen, welche,

obgleich der Sprache nach nicht indogermanisch, augenscheinlich viel von ihren indogermanischen Nachbaren gelernt haben, wurde das folgende Gebet gehört[29], welches ein alter Bauer noch im siebzehnten Jahrhundert an ihren Gott Picker oder Picken, den Gott des Donners und des Regens, richtete[30]:

»Lieber Donner (woda Picker), wir opfern dir einen Ochsen, der zwei Hörner und vier Klauen hat, und wollen dich bitten um unser Pflügen und Säen, dass unser Stroh kupferrot, unser Getreide goldgelb werde. Stoß anderswohin alle schwarzen, dicken Wolken, über große Sümpfe, hohe Wälder und breite Wüsten. Uns Pflügern und Säern aber gieb fruchtbare Zeit und süßen Regen. Heiliger Donner (pöha Picken), bewahre unseren Acker, dass er trage gutes Stroh unterwärts, gute Ähren überwärts und gut Korn innenwärts[31].«

Ich sage noch einmal, Sie sollen diese primitive Poesie nicht bewundern, ob sie nun im siebzehnten Jahrhundert unserer Zeitrechnung in den esthnischen Sümpfen wiederholt, oder im siebzehnten Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung im Thale des Indus zum erstenmale gesungen wurde. Mögen die ästhetischen Kritiker über diese ungefügen Gedichte sagen, was ihnen beliebt. Ich frage Sie nur, wiegt es nicht eine große Menge von Gedichten auf, diese einzige Thatsache festgestellt zu haben, dass derselbe Gott Par*g*anya, der Gott der Wolken und des Donners und des Blitzes und des Regens, welcher in Indien tausend Jahre eher, als Alexander es entdeckte, angerufen wurde, in der Erinnerung und in dem Glauben der litauischen Bauern an der preußisch-russischen Grenze noch vor zweihundert Jahren lebendig ist, und seinen alten Namen Par*g*anya, welcher im Sanskrit »besprengen« bedeutet, unter der Form Perkuna behalten hat, welches im Litauischen ein Name und nur ein Name ist, ohne jede etymologische Bedeutung, ja, wie uns Gelehrte versichern, in einer abgekürzten Form in den meisten slavischen Dialekten fortlebt, nämlich im Altslavischen als Perun, im Polnischen als Piorun, im Böhmischen als Peraun, welche Wörter samt und sonders Donner oder Gewitter bedeuten[32]?

Solche Thatsachen machen auf mich den Eindruck, als

finge das Blut plötzlich durch die Adern alter Mumien zu fließen an, oder als thäten die ägyptischen Statuen von schwarzem Granit ihren Mund zum Reden auf. Getroffen von den Strahlen der modernen Wissenschaft, beginnen die Wörter — man nenne sie Mumien oder Statuen — wirklich aufs neue zu leben, die alten Namen der Götter und Helden wirklich aufs neue zu sprechen. Alles was alt ist, wird neu, alles was neu ist, wird alt, und jenes eine Wort, Par*g*anya, scheint wie ein Zauber vor unseren Augen die Höhle oder Hütte zu öffnen, in welcher die Väter der indogermanischen Rasse, unsere eigenen Väter — ob wir nun an der Ostsee oder am indischen Ocean wohnen — versammelt sind, wie sie eine Zuflucht suchen vor den Eimern des Par*g*anya und sagen: »Halte nun ein, Par*g*anya; du hast Regen gesandt; du hast in den Wüsten Wege geschaffen und hast die Pflanzen wachsen lassen, und du hast Preis erlangt von den Menschen.«

Wir haben noch die dritte Klasse von Göttern zu betrachten, neben den Göttern der Erde und der Luft, nämlich die Götter des höchsten Himmels, heiterer in ihrem Charakter als die thätigen und kämpfenden Götter der Luft und der Wolken, und den Augen des Menschen mehr entrückt, darum aber auch geheimnisvoller in der Ausübung ihrer Macht, als die Götter der Erde oder der Luft.

Die oberste Gottheit ist hier ohne Zweifel der lichte Himmel selbst, der alte Dyaus, welcher bekanntlich von den Indogermanen schon angebetet wurde, ehe sie sich in einzelne Völker und Sprachen trennten, und welcher diese Trennung in Griechenland als Zeus, in Italien als Jupiter (Himmel-Vater), und unter den germanischen Stämmen als Týr und Tiu überlebt hat. Im Veda sahen wir ihn namentlich in Verbindung mit der Erde angerufen, als Dyâvâ-p*r*thivî, Himmel und Erde. Er wird auch allein gepriesen, aber er ist ein Gott, dessen Macht im Abnehmen begriffen ist, und seine Stelle wird in den meisten vedischen Gedichten von einem jüngeren und thätigeren Gotte, Indra, eingenommen.

Ein anderer Vertreter des höchsten Himmels, der alle Dinge bedeckt, umfängt und beschirmt, ist Varuna, ein Name, der von der Wurzel var, bedecken, herkommt und identisch ist mit dem griechischen Ouranos. Dieser Gott ist eine der interessantesten Schöpfungen des indischen Geistes, weil seine Züge, wenn wir auch noch den physischen Hintergrund unterscheiden können, von dem er sich erhebt, nämlich das weite gestirnte glänzende Himmelsgewölbe, vollständiger als die irgend eines anderen vedischen Gottes verändert sind, und er vor uns steht als ein Gott, welcher über die Welt wacht, den Übelthäter bestraft, und sogar denjenigen, welche ihn um Gnade bitten, ihre Sünden vergiebt.

Ich will Ihnen eine der Hymnen an ihn vorlesen[33]:

»Lass uns in deinem Dienst gesegnet sein, o Varu*n*a; denn wir denken allzeit an dich und preisen dich, Tag für Tag dich grüßend, gleich den Feuern, die auf dem Altar angezündet werden beim Nahen der reichen Morgenröten. 2.

Lass uns immer in deiner Hut stehen, o Varu*n*a, unser Führer, der du heldenreich bist und weit gepriesen! Und ihr, unbesiegte Söhne der Aditi, nehmet uns gnädig als eure Freunde an, ihr Götter! 3.

Âditya, der Herrscher, hat diese Flüsse ausgesandt, sie folgen dem Gesetze Varu*n*a's. Sie ermüden nicht, sie rasten nicht; gleich Vögeln fliegen sie schnell nach allen Seiten. 4.

Nimm von mir meine Sünde, gleich einer Fessel, und wir werden, o Varu*n*a, die Quelle deines Gesetzes fördern. Möge nicht der Faden abreißen, während ich meinen Gesang webe! Möge nicht die Form des Arbeiters vor der Zeit zerbrechen! 5.

Nimm weit von mir hinweg diesen Schrecken, o Varu*n*a! Habe Erbarmen mit mir, o gerechter König! Wie den Strick von einem Kalbe, löse von mir meine Sünde; fern von dir bin ich nicht einmal Herr über das Zwinkern meiner Augen. 6.

Triff uns nicht, o Varu*n*a, mit Waffen, die auf dein Geheiß den Missethäter verletzen. Lass uns nicht dahin gehen, wo das Licht verschwunden ist! Zerstreue unsere Feinde, dass wir leben! 7.

Wir sangen dir früher, o Varu*n*a, und singen dir jetzt, und werden dir in Zukunft auch Lob singen, o Mächtiger. Denn auf dir, unbesiegbarer Held, ruhen alle Gesetze, unerschütterlich wie auf einem Felsen gegründet. 8.

Entferne von mir alle selbstbegangene Sünde, und lass mich, o König, nicht leiden für das, was andere begangen haben! Noch sind viele Morgenröten nicht aufgegangen; verleihe uns, in ihnen zu leben, o Varu*n*a! 9.«

Sie werden bemerkt haben, dass Varu*n*a in einigen Versen dieses Hymnus Âditya oder Sohn der Aditi genannt wurde. Nun bedeut Aditi *Unendlichkeit*, von dita, gebunden, und *a*, nicht. Aditi selbst wird dann und wann im Veda angerufen als das Jenseits, als das was jenseit der Erde und des Himmels und der Sonne und der Morgenröte ist — eine sehr überraschende Vorstellung in jener frühen Periode des religiösen Denkens. Häufiger jedoch als Aditi treffen wir die Âdityas an, wörtlich die Söhne der Aditi, oder die Götter jenseit des sichtbaren Himmels und der Erde — in einem Sinne, die unendlichen Götter. Einer von ihnen ist Varu*n*a, die anderen Mitra und Aryaman (Bhaga, Daksha, A*m*sa), die meisten von ihnen abstrakte Namen, wenn sie auch auf den Himmel und das Sonnenlicht als ihre erste, freilich beinahe vergessene Quelle hinweisen.

Wenn Mitra und Varu*n*a zusammen angerufen werden, können wir noch dunkel merken, dass sie ursprünglich Tag und Nacht, Licht und Finsternis bedeuteten. Aber in ihrer mehr persönlichen und so zu sagen dramatischen Erscheinung sind Tag und Nacht in der vedischen Mythologie die zwei A*s*vins oder Reiter.

Auch Aditi, die Unendliche, zeigt noch einige wenige Spuren ihres ursprünglichen Zusammenhanges mit der unendlichen Morgenröte; aber in ihrem mehr persönlichen und dramatischen Charakter wird diese von den vedischen Dichtern als Ushas gepriesen, die griechische Eos, die schöne Jungfrau des Morgens, geliebt von den A*s*vins, geliebt von dem Sonnengott, aber vor ihm gerade in dem Augenblick verschwindend, wo er

sie mit seinen goldenen Strahlen zu umarmen versucht. Die Sonne selbst, welche wir schon zuvor verschiedene Male unter einigen der göttlichen Personificationen der Luft und des Himmels und selbst der Erde erkannten, erscheint ferner in ihrer vollen Persönlichkeit unter den Namen Sûrya (Helios), Savit*r*, Pûshan, Vish*n*u u. s. w.

Sie ersehen hieraus, wie groß das Missverständnis sein würde, wenn man den Versuch machen wollte, die ganze indogermanische Mythologie auf Sonnenvorstellungen und nur auf Sonnenvorstellungen zurückzuführen. Wir haben gesehen, wie reichlich die Erde, die Luft und der Himmel ihr Teil beigetragen haben zu dem frühesten religiösen und mythologischen Schatz der vedischen Indogermanen. Bei alledem nahm die Sonne in jener alten Sammlung indogermanischer Gedanken, welche wir Mythologie nennen, dieselbe centrale und beherrschende Stellung ein, welche sie bis jetzt, unter verschiedenen Namen, in unseren eigenen Gedanken einnimmt.

Was wir Morgen nennen, das nannten die alten Indogermanen die Sonne oder die Morgenröte, »und es giebt keine so tiefe Feierlichkeit für ein richtig denkendes Wesen, wie die der Morgenröte«. (Dies sind nicht meine Worte, sondern die Worte eines unserer größten Dichter, eines der treuesten Verehrer der Natur — John Ruskin.) Was wir Mittag und Abend und Nacht nennen, was wir Frühling und Winter, was wir Jahr und Zeit und Leben und Ewigkeit nennen — alles das nannten die alten Indogermanen *Sonne*. Und doch wundern sich weise Leute und sagen, wie merkwürdig, dass die alten Indogermanen so viele Sonnenmythen hatten. Nun, jedesmal wenn wir »Guten Morgen« sagen, vollziehen wir einen Sonnenmythus. Jeder Dichter, welcher singt, dass »der Mai den Winter wieder aus dem Felde schlägt«, vollzieht einen Sonnenmythus. Jede »Weihnachtsnummer« unserer Zeitungen — welche das alte Jahr ausläutet und das neue einläutet — ist übervoll von Sonnenmythen. Erschrecken Sie nicht vor Sonnenmythen; so oft Sie vielmehr in der alten Mythologie auf einen alten Namen stoßen, der nach den strengsten Lautregeln (denn dies ist eine conditio sine qua

non) auf ein Wort zurückgeführt werden kann, welches Sonne bedeutet oder Morgenröte oder Nacht oder Frühling oder Winter, nehmen Sie es für das, was es ursprünglich sein sollte, und seien Sie nicht zu sehr überrascht, wenn eine Geschichte, die von einem Sonneneponymos erzählt wird, ursprünglich ein Sonnenmythus war.

Niemand hat stärker als ich gegen die Ausschreitungen der vergleichenden Mythologen protestiert, welche alles in Sonnenlegenden verwandeln; aber wenn ich manche von den Argumenten lese, welche gegen diese neue Wissenschaft vorgebracht werden, so gestehe ich, dass mich dieselben an nichts so sehr erinnern, als an die Argumente, welche vor einigen hundert Jahren gegen die Antipoden ins Feld geführt sind. Die Leute appellierten damals an den sogenannten gesunden Menschenverstand, der jedem sagen müsste, dass die Antipoden unmöglich existieren könnten, weil sie herunterfallen würden. Die beste Antwort, welche die Astronomen geben konnten, war: »Gehet hin und sehet«. Und ich kann jenen gelehrten Skeptikern, welche die Wissenschaft der vergleichenden Mythologie lächerlich machen wollen, auch keinen besseren Rat geben, als diesen: »Gehet hin und sehet!« — d. h. gehet und leset den Veda, und ehe ihr mit dem ersten Ma*nd*ala zu Ende seid, werdet ihr — das kann ich euch versprechen — nicht länger eure weisen Häupter über die Sonnenmythen schütteln, ob in Indien oder in Griechenland oder in Italien oder selbst in England, wo wir so wenig von der Sonne sehen und um so mehr vom Wetter reden — d. h. von einem Sonnenmythus.

Wir haben so aus den Mythen und Gebeten, die uns im Rigveda aufbewahrt sind, ersehen, wie eine Anzahl sogenannter Devas, lichter und sonniger Wesen oder Götter, ins Leben gerufen wurde, wie die ganze Welt mit ihnen bevölkert und jeder Akt der Natur, ob auf der Erde oder in der Luft oder im höchsten Himmel, ihrer Urheberschaft zugeschrieben wurde. Wenn wir sagen, *es* donnert, so sagten sie früher, Indra donnert; wenn wir sagen, *es* regnet, so sagten sie, Par*g*anya gießt seine Eimer aus; wenn wir sagen, *es* dämmert, so sagten sie, die schöne Ushas

erscheint wie eine Tänzerin, ihren Glanz ausbreitend; wenn wir sagen, *es* wird finster, so sagten sie, Sûrya spannt seine Rosse aus. Die ganze Natur war für die Dichter des Veda lebendig, die Gegenwart der Götter wurde allenthalben gefühlt, und in jenem Gefühle der Gegenwart der Götter lag ein Keim religiöser Moralität, der stark genug war, könnte es scheinen, um die Leute davon abzuhalten, das so zu sagen vor den Augen der Götter zu begehen, was sie sich geschämt hätten, vor den Augen der Menschen zu begehen. Von Varu*n*a, dem alten Gotte des Himmels, sagt ein Dichter[34]:

»Varu*n*a, der große Herr dieser Welten, sieht als ob er nahe wäre. Ob jemand steht oder geht oder sich verbirgt, ob er sich niederlegen oder aufstehen will, was zwei Leute, die zusammen sitzen, einander zuflüstern, König Varu*n*a weiß es, er ist da als der dritte[35]. Auch diese Erde gehört Varu*n*a, dem König, und dieser weite Himmel mit den fernen Enden. Die beiden Meere (der Himmel und der Ocean) sind Varu*n*a's Lenden; er ist auch in diesem kleinen Wassertropfen enthalten. Auch wer über den Himmel hinaus fliehen wollte, würde Varu*n*a dem König nicht entgehen[36]. Vom Himmel schreiten seine Späher nach dieser Welt, mit tausend Augen überschauen sie diese Erde. König Varu*n*a sieht alles dieses, was zwischen Himmel und Erde, und was jenseits ist. Er hat das Augenzwinkern der Menschen gezählt. Wie ein Spieler die Würfel niederwirft, ordnet er alle Dinge (unwiderruflich). Mögen alle deine bösen Fallstricke, welche zu sieben und sieben und dreifach ausgespannt sind, den Mann fangen, der eine Lüge sagt, den aber freilassen, der die Wahrheit redet.«

Sie sehen, dies ist so schön und in mancher Hinsicht so wahr, wie nur irgend etwas in den Psalmen. Und doch wissen wir, dass es niemals einen solchen Deva oder Gott oder solch ein Ding wie Varu*n*a gab. Wir wissen, es ist weiter nichts als ein Name mit der ursprünglichen Bedeutung »umfassend oder allumfangend«, welcher auf den sichtbaren gestirnten Himmel angewendet wurde, und sich später, durch einen vollkommen verständlichen Prozess, zu dem Namen eines mit menschlichen

und übermenschlichen Eigenschaften begabten Wesens entwickelte.

Und was für Varu*n*a gilt, das gilt für alle übrigen Götter des Veda und der vedischen Religion, ob sie drei an Zahl sind, oder dreiunddreißig, oder, wie ein Dichter sagt, »dreitausend dreihundert neununddreißig«[37]. Sie sind alle nur Namen, geradeso wie Jupiter und Apollo und Minerva; sicherlich geradeso wie alle Götter einer jeden Religion, welche mit solchen appellativen Titeln bezeichnet werden.

Möglicherweise wäre jemand, der dies während des vedischen Zeitalters in Indien oder selbst während des Perikleischen Zeitalters in Griechenland gesagt hätte, wie Sokrates ein Gotteslästerer oder ein Atheist genannt worden. Und doch kann nichts deutlicher oder wahrer sein, und wir werden sehen, dass auch einige von den Dichtern des Veda, und noch mehr der spätere vedântische Philosoph, eine klare Einsicht hatten, dass es so war.

Nur müssen wir vorsichtig sein in dem Gebrauch jener Phrase: »Es ist weiter nichts als ein Name«. Kein Name ist weiter nichts als ein Name. Jeder Name sollte ursprünglich etwas bedeuten; nur verfehlte er öfters seinen Zweck, das auszudrücken, was er ausdrücken sollte, und wurde dann ein schwacher oder ein leerer Name, oder das, was wir dann »weiter nichts als ein Name« nennen. So war es mit diesen Namen der vedischen Götter. Sie hatten alle den Zweck, das *Jenseits* auszudrücken, das Unsichtbare hinter dem Sichtbaren, das Übernatürliche über dem Natürlichen, das Göttliche, Allgegenwärtige und Allmächtige. Sie verfehlten diesen Zweck, das auszudrücken, was seiner Natur nach nicht in einen menschlichen Ausdruck gebracht werden kann. Aber jenes Unaussprechliche selbst blieb trotz aller jener verfehlten Versuche, es ging niemals unter, verschwand niemals aus den Seelen der alten Denker und Dichter, sondern verlangte immer nach neuen und besseren Namen, ja verlangt noch heute danach, und wird danach verlangen, so lange der Mensch ein Dasein auf Erden führt.

Anmerkungen.

[1] Muir IV, p. 209.

[2] Muir IV, p. 214.

[3] Hibbert Lectures, p. 307.

[4] RV. X, 168, 3; 4.

[5] Siehe Kaegi, Rigveda, S. 61.

[6] RV. II, 13, 12; IV, 19, 6.

[7] Josuah 10, 13.

[8] RV. IV, 30, 3; X, 180, 3.

[9] RV. VIII, 37, 3; 78, 5.

[10] Muir IV, p. 23.

[11] Ebd. p. 142. Eine vortreffliche Arbeit über Par*g*anya ist 1862 von Bühler im »Orient und Occident«, vol. I, S. 214 veröffentlicht worden.

[12] RV. VII, 101, 6. [13] L. c. V, 63, 3—6. [14] L. c. I, 38, 9.

[15] RV. I, 164, 51. [16] L. c. X, 98, 1.

[17] RV. V, 83. Siehe Bühler, Orient und Occident, vol. I, p. 214; Zimmer, Altindisches Leben, S. 43.

[18] Sowohl Bühler (Orient und Occident I, 224) als auch Zimmer (Zeitschr. f. D. A. VII, 169) sagen, dass der Blitz RV. VII, 101, 1 als der Sohn Par*g*anya's erscheint. Dies ist zweifelhaft.

[19] RV. VIII, 6, 1.

[20] Siehe Max Müller, Sanskrit Grammar, § 174, 10.

[21] Cf. Gobh. G*r*hyas. III, 3, 15, vidyut-stanayitnu-p*r*shiteshu.

[22] U*gg*valadatta, in seinem Kommentar zu den U*n*âdisûtras III, 103 nimmt denselben Übergang von sh zu *g* in dem Verbum p*r*sh an, als dem Etymon von par*g*anya.

[23] Wegen anderer Etymologien siehe Bühler, Orient und Occident I, 214; Muir, Original Sanskrit Texts V, 140; Grassmann in seinem Wörterbuch zum Rigveda s. v.; Zimmer, Zeitschr. f. D. A., N. F. VII, 164.

[24] [Vgl. oben, S. 19 ff. C. C.]

[25] Um Perkunas mit par*g*anya zu identifizieren, müssen wir noch einen Schritt rückwärts gehen und das *g* oder g in der Wurzel parg

als eine Schwächung aus einem ursprünglichen k in park betrachten. Dies ist jedoch ein sehr häufiger Lautwandel; s. Bühler, Orient und Occident II, 717.

[26] Litauisch perkun-kulke Donnerkeil, perkuno gaisis Sturm. Siehe Völkel, Die lettischen Sprachreste 1879, S. 23.

[27] Cf. Gottesidee bei den alten Preußen, Berlin 1870, p. 23. Die Triade der Götter wird Triburti, Tryboze genannt, l. c. S. 29.

[28] Grimm, D. Myth. S. 119, und Lasitzki (Lasicius) Joannes, De Russorum, Moscovitarum et Tartarorum religione, sacrificiis, nuptiarum et funerum ritu, Spirae Nemetum, 1582; idem, De Diis Samagitarum etc.; Basileae, 1615; p. 47.

[29] Grimm, l. c. S. 119, nach Joh. Gutslaff, Kurzer Bericht und Unterricht von der falsch heilig genandten bäche in Liefland Wöhhanda, Dorpat 1644, S. 362—364.

[30] Im modernen Esthnisch Pitkne, das finnische Pitcainen (?).

[31] Über die fremden Einflüsse auf esthnische Erzählungen siehe Esthnische Märchen von T. Kreutzwald, 1869, Vorwort (von Schiefner), S. IV.

[32] Siehe Exkurs G.

[33] RV. II, 28.

[34] Atharvaveda IV, 16.

[35] Psalm 139, 1, 2: »Herr, du erforschest mich und kennest mich. Ich sitze oder stehe auf, so weißt du es, du verstehest meine Gedanken von ferne.«

[36] Psalm 139, 9, 10: »Nähme ich Flügel der Morgenröte und bliebe am äußersten Meere, so würde mich doch deine Hand daselbst führen, und deine Rechte mich halten.«

[37] RV. III, 9, 9; X, 52, 6.

Veda und Vedânta.

Siebente Vorlesung.

Ich wundere mich nicht, dass ich von einigen meiner Zuhörer gebeten bin, einen Teil meiner letzten Vorlesung auf die Beantwortung der Frage zu verwenden, wie die vedische Litteratur abgefasst und aufbewahrt werden konnte, wenn die Schrift in Indien vor 500 v. Chr. unbekannt war, während die Hymnen des Rigveda von 1500 v. Chr. herstammen sollen. Natürlich fragen die klassischen Gelehrten, welcher Zeitperiode die ältesten Handschriften des Rigveda angehören, und worin der Beweis für das so hohe Alter ihres Inhalts liegt. Ich werde versuchen, diese Frage so gut ich kann zu beantworten, und will mit dem demütigen Geständnis anfangen, dass die ältesten Handschriften des Rigveda, die uns gegenwärtig bekannt sind, nicht von 1500 *vor*, sondern von 1500 *nach* Christo herstammen.

Wir haben demnach eine Kluft von dreitausend Jahren, und es wird einen stattlichen Bogen von Beweisen erfordern, dieselbe zu überbrücken.

Aber dies ist nicht alles.

Sie werden wissen, dass zu Anfang dieses Jahrhunderts, als das Zeitalter Homer's erörtert wurde, ein deutscher Gelehrter, Friedrich August Wolf, zwei hochwichtige Fragen aufwarf:

1. Zu welcher Zeit wurden die Griechen zuerst mit dem Alphabet bekannt, und fingen sie an, es zu Inschriften auf öffentlichen Denkmälern, Münzen, Schildern, und zu Staats- wie Privatkontrakten [1] zu benutzen?

2. Zu welcher Zeit dachten die Griechen zuerst daran, die

Schrift zu litterarischen Zwecken zu gebrauchen, und welches Material wandten sie dazu an?

Diese zwei Fragen und die Antworten, welche sie hervorriefen, warfen ein ganz neues Licht auf die nebelhaften Perioden der griechischen Litteratur. Eine mehr als irgend eine andere beglaubigte Thatsache in der alten Geschichte Griechenlands ist die, dass die Ionier das Alphabet von den Phöniziern lernten. Die Ionier nannten ihre Buchstaben immer phönizische Buchstaben [2], und sogar der Name Alphabet war ein phönizisches Wort. Wir können es wohl verstehen, dass die Phönizier den Ioniern in Kleinasien die Kenntnis des Alphabets überlieferten, teils zu kommerziellen Zwecken, d. h. um Kontrakte anzufertigen, teils um sie in den Stand zu setzen, jene nützlichen kleinen Schriften, genannt Periplus oder *Umfahrten* zu gebrauchen, die zur damaligen Zeit für die Seeleute denselben Wert hatten, wie die Karten für die Abenteurer des Mittelalters. Aber von da bis zu einer geschriebenen Litteratur, in unserem Sinne des Worts, ist noch ein weiter Schritt. Es ist wohlbekannt, dass die Germanen, namentlich im Norden, ihre Runen zu Inschriften auf Gräbern, Bechern und öffentlichen Denkmälern gebrauchten, aber nicht zu litterarischen Zwecken [3]. Selbst wenn ein paar Ionier in Milet und anderen Mittelpunkten des politischen und kommerziellen Lebens die Kunst des Schreibens sich aneigneten, wo konnten sie Schreibmaterialien finden? Und, was noch wichtiger ist, wo konnten sie Leser finden? Als die Ionier zu schreiben anfingen, mussten sie mit einer Haut oder mit Lederstückchen zufrieden sein, welche sie diphthera nannten, und bis dies zu der Vollkommenheit des vellum oder Pergaments gebracht wurde, kann der Beruf eines Schriftstellers nicht sehr angenehm gewesen sein [4].

Soviel wir gegenwärtig wissen, fingen die Ionier ungefähr um die Mitte des sechsten Jahrhunderts v. Chr. zu schreiben an; und was man auch immer zu Gunsten der entgegengesetzten Meinung angeführt haben mag, noch gilt Wolf's Ausspruch, dass bei ihnen der Anfang einer geschriebenen Litteratur mit dem Anfang einer Prosa zusammenfiel.

Das Schreiben war zu damaliger Zeit eine Mühe, und eine solche Mühe gab man sich nur zu einem großen Zwecke. Daher waren die ersten beschriebenen Häute so zu sagen Reisehandbücher, genannt Periegesis oder Periodos, oder, wenn sie sich auf Seereisen bezogen, Periplus, also Reiseführer, Bücher, um Reisende durch ein Land oder eine Stadt zu führen. Damit verbunden waren die Berichte über Städtegründungen, die Ktisis. Solche Bücher existierten in Kleinasien während des sechsten und fünften Jahrhunderts, und ihre Verfasser wurden mit einem allgemeinen Namen Logographi, oder *λόγιοι* oder *λογοποιοί* genannt[5], im Gegensatz zu den *ἀοιδοί*, den Dichtern. Sie waren die Vorläufer der griechischen Geschichtsschreiber, und Herodot (443 v. Chr.), der sogenannte Vater der Geschichte, machte von ihren Werken häufigen Gebrauch.

Diese beginnende litterarische Thätigkeit gehört ganz und gar Kleinasien an. Von den »Führern durch Stadt und Land« scheint sich die Litteratur frühzeitig zu Führern durch das Leben oder philosophischen Aussprüchen erhoben zu haben, wie sie dem Anaximander von Ionien[6] (610—547 v. Chr.) und Pherekydes von Syrien (540 v. Chr.) zugeschrieben werden. Diese Namen führen uns in das helle Tageslicht der Geschichte, denn Anaximander war der Lehrer des Anaximenes, Anaximenes der des Anaxagoras, und Anaxagoras der des Perikles. Jetzt war das Schreiben eine anerkannte Kunst, und die Ausbildung derselben war hauptsächlich durch den Handel mit Ägypten und die Einführung des Papyros ermöglicht worden. Zur Zeit des Aeschylos (500 v. Chr.) war die Vorstellung der Schrift jedem so geläufig geworden, dass dieser sie öfters zu poetischen Metaphern verwenden konnte[7], und es scheint wenig Grund vorhanden zu sein, daran zu zweifeln, dass Peisistratos (528 v. Chr.) und Polykrates von Samos (523 v. Chr.) zu den ersten Sammlern griechischer Manuskripte gehörten.

Auf diese Weise haben die einfachen Fragen, welche Wolf aufgeworfen hat, dazu geholfen, in die Geschichte der alten griechischen Litteratur, namentlich in Bezug auf ihre ersten Anfänge, etwas wie Ordnung hineinzubringen.

Es dürfte deshalb nur natürlich scheinen, dass die beiden ersten Fragen, welche von den Forschern der Sanskrit-Litteratur aufgeworfen werden müssten, folgende wären:

1. Zu welcher Zeit wurden die Bewohner Indiens mit einem Alphabet bekannt?

2. Zu welcher Zeit gebrauchten sie zuerst ein solches Alphabet zu litterarischen Zwecken?

Merkwürdig genug blieben diese Fragen jedoch lange Zeit in der Schwebe, und als eine Folge davon war es unmöglich, selbst die ersten Elemente von Ordnung in das Chaos der Sanskrit-Litteratur hineinzubringen [8].

Ich kann hier nur ein paar Thatsachen anführen. Vor der Mitte des dritten Jahrhunderts v. Chr. sind in Indien keine Inschriften zu finden. Die Inschriften aus dieser Zeit sind buddhistisch und stammen aus der Regierung des Asoka, des Großsohnes von *K*andragupta, welcher der Zeitgenosse des Seleucus war, und an dessen Hof in Patalibothra Megasthenes als Gesandter des Seleucus lebte. Hier stehen wir, wie Sie sehen, auf historischem Grunde. Es ist in der That kaum zu bezweifeln, dass Asoka, der König, welcher diese Inschriften in verschiedenen Gegenden seines großen Reiches aufstellte, von 259—222 v. Chr. regierte.

Diese Inschriften liegen in zwei Alphabeten vor — das eine von rechts nach links geschrieben und augenscheinlich von einem aramäischen, d. i. einem semitischen Alphabete abgeleitet; das andere von links nach rechts geschrieben, und deutlich eine Anpassung, und zwar die künstliche oder systematische Anpassung eines semitischen Alphabets an die Erfordernisse einer indischen Sprache. Dieses zweite Alphabet ist die Quelle aller indischen Alphabete geworden, sowie vieler Alphabete, die hauptsächlich durch buddhistische Lehrer weit über die Grenzen von Indien hinausgetragen sind, wenn auch das älteste tamilische Alphabet direkt aus der semitischen Quelle hergeleitet sein mag, aus welcher jene beiden indischen Alphabete, das rechtsläufige wie das linksläufige, stammen.

Hier haben wir also die erste Thatsache, dass nämlich die

Schrift, selbst zu monumentalen Zwecken, vor dem dritten Jahrhundert v. Chr. in Indien unbekannt war.

Aber die Schrift zu kommerziellen Zwecken war in Indien vor jener Zeit bekannt. Megasthenes hatte ohne Zweifel ganz recht, wenn er sagte, dass die Inder die Buchstaben [9] nicht kannten, dass ihre Gesetze ungeschrieben waren, und dass sie nach dem Gedächtnis Recht sprachen. Aber Nearchus, der Admiral Alexanders des Großen, welcher den Indus herabsegelte (325 v. Chr.) und dadurch mit den Kaufleuten in Berührung gebracht wurde, welche die Seestationen Indiens besuchten, hatte wahrscheinlich nicht minder recht, wenn er berichtete, »die Inder schrieben Briefe auf Baumwolle, die gut zusammengeschlagen war«. Dies waren ohne Zweifel Handelsurkunden, vielleicht Kontrakte mit phönizischen oder ägyptischen Kapitänen, und sie würden für jene Zeit nichts von der Existenz einer wirklichen geschriebenen Litteratur in Indien beweisen. In der That behauptet Nearchus selbst, was Megasthenes nach ihm sagte, nämlich dass »die Gesetze der Sophisten in Indien nicht geschrieben seien«. Wenn die griechischen Reisenden in Indien zu derselben Zeit von Meilensteinen reden und von Vieh, das von den Indern mit verschiedenen Zeichen und auch mit Zahlen gezeichnet sei, so würde alles dieses vollkommen zu dem stimmen, was wir aus anderen Quellen wissen, dass, wenn auch die Schreibekunst vor der Zeit der Eroberung Alexanders Indien erreicht haben mag, ihr Gebrauch zu litterarischen Zwecken dennoch nicht aus einer viel früheren Epoche herrühren kann.

Hier stehen wir nun einer sehr auffallenden Thatsache gegenüber. Die Schrift war in Indien vor dem vierten Jahrhundert v. Chr. unbekannt, und doch verlangt man von uns zu glauben, dass die vedische Litteratur in ihren drei bestimmten Perioden, der Mantra, Brâhma*n*a- und Sûtraperiode, wenigstens tausend Jahre hinter unsere Ära zurückgehe.

Nun besteht der Rigveda allein, welcher eine Sammlung von zehn Büchern von Hymnen an verschiedene Gottheiten enthält, aus 1017 (1028) Gedichten, 10,580 Versen und ungefähr 153,826 Worten [10]. Wie wurden diese Gedichte verfasst —

und sie sind in einem sehr vollkommenen Metrum verfasst — und wie sind sie sodann von 1500 v. Chr. bis auf 1500 n. Chr. überliefert worden, d. h. bis auf die Zeit, welcher die meisten unserer besten Sanskrit-Handschriften angehören?

Ganz und gar aus dem Gedächtnis. Dies mag wunderbar klingen, aber — was noch wunderbarer klingen mag und doch eine Thatsache ist, von der sich jedermann, der daran zweifelt, leicht überzeugen kann — selbst im gegenwärtigen Augenblicke würden wir, wenn jede Handschrift des Rigveda verloren wäre, imstande sein, ihn ganz und gar wiederherzustellen — aus dem Gedächtnis der *S*rotriyas in Indien. Diese einheimischen Studenten lernen den Veda auswendig, und sie lernen ihn aus dem Munde ihres Gurus, nie aus einem Manuskript, noch weniger aus meiner gedruckten Ausgabe — und nach einiger Zeit lehren sie ihn wieder ihren Schülern.

Ich habe solche Studenten auf meinem Zimmer in Oxford gehabt, die nicht nur diese Hymnen hersagen konnten, sondern sie auch mit ihren eigenen Accenten hersagten (denn das vedische Sanskrit hat Accente wie das Griechische), ja sogar, wenn sie auf meine gedruckte Ausgabe des Rigveda sahen, mit vollkommener Sicherheit einen Druckfehler herausfanden.

Ich kann Ihnen mehr sagen. Es giebt kaum irgendwelche Varianten in unseren Manuskripten des Rigveda; nur die verschiedenen Schulen in Indien haben ihre eigenen Lesarten gewisser Stellen, und überliefern diese mit großer Sorgfalt. Anstatt also Handschriften zu vergleichen, wie wir es im Griechischen und Lateinischen thun, habe ich einige meiner Freunde gebeten, diese vedischen Studenten zu kollationieren, welche ihren eigenen Rigveda im Gedächtnis herumtragen, und mir die verschiedenen Lesarten nach diesen lebenden Autoritäten mitzuteilen.

Hier also haben wir es nicht mit Theorien zu thun, sondern mit Thatsachen, von denen sich jedermann überzeugen kann. Der ganze Rigveda, und ein gutes Teil mehr, ist noch im gegenwärtigen Augenblicke in der mündlichen Überlieferung einer Anzahl von Gelehrten vorhanden, welche, wenn sie Lust

hätten, jeden Buchstaben und jeden Accent genau so wie wir sie in unseren alten Handschriften finden, niederschreiben könnten.

Natürlich wird dieses Auswendiglernen unter einer strengen Zucht betrieben; es wird in der That als eine heilige Pflicht betrachtet. Ein einheimischer Freund von mir, der selbst ein ausgezeichneter Vedakenner ist, sagt mir, dass ein Knabe, der als Studierender des Rigveda erzogen werden soll, ungefähr acht Jahre im Hause seines Lehrers zubringen muss. Er hat zehn Bücher zu lernen: erstens die Hymnen des Rigveda, dann eine prosaische Abhandlung über die Opfer, genannt das Brâhma*n*a, ferner das sogenannte Waldbuch oder Âra*n*yaka, außerdem die Regeln über die häuslichen Ceremonien, und endlich sechs Abhandlungen über Aussprache, Grammatik, Etymologie, Metrik, Astronomie und Ceremonienwesen.

Diese zehn Bücher enthalten nach der Berechnung ungefähr 30,000 Zeilen, jede Zeile zu zweiunddreißig Silben angenommen.

Ein Schüler studiert während der acht Jahre seiner theologischen Lehrlingschaft jeden Tag, mit Ausnahme der Feiertage, welche die »lesefreien Tage« heißen. Da es nun 360 Tage in einem Mondjahre giebt, hat er in den acht Jahren 2880 Tage. Zieht man davon 384 Feiertage ab, so erhält man 2496 Arbeitstage während der acht Jahre. Dividiert man die Zahl der Zeilen, 30,000, mit der Zahl der Arbeitstage, so erhält man ungefähr zwölf Zeilen, die an jedem Tage zu lernen sind, obgleich noch obendrein viel Zeit damit hingeht, das Gelernte zu üben und herzusagen.

Das ist also der gegenwärtige Stand der Dinge, wenn ich auch zweifle, ob derselbe viel länger andauern wird, und es meinen Freunden stets ans Herz lege, und es darum auch denjenigen, welche sich bald als Civilbeamte in Indien dauernd niederlassen werden, zur Pflicht mache, ja das zu lernen, was noch von jenen lebendigen Bibliotheken zu lernen ist. Viel Sanskrit-Gelehrsamkeit ist für immer verloren, wenn jene Rasse der *S*rotriyas erlöschen wird.

Jetzt lassen Sie uns wieder in die Vergangenheit blicken. Vor ungefähr tausend Jahren zog ein Chinese mit Namen I-tsing nach Indien, um Sanskrit zu lernen und dadurch fähig zu werden, einige der heiligen Bücher seiner Religion, welche ursprünglich in Sanskrit geschrieben waren, ins Chinesische zu übersetzen. Er verließ China im Jahre 671, kam 673 zu Tâmralipti in Indien an, und ging nach dem großen Kolleg und Kloster Nâlanda, wo er Sanskrit studierte. 695 kehrte er nach China zurück und starb 713 [11].

In einem seiner Werke, das wir noch chinesisch besitzen, giebt er einen Bericht über das, was er in Indien sah, nicht nur unter seinen eigenen Religionsgenossen, den Buddhisten, sondern auch unter den Brahmanen [12].

Von den buddhistischen Priestern sagt er, dass sie, wenn sie die fünf und die zehn Gebote hersagen können, die 400 Hymnen des Mât*r*k*eta lernen, und sodann die 150 Hymnen desselben Dichters. Wenn sie imstande sind, diese herzusagen, fangen sie das Studium der Sûtras ihres heiligen Kanons an. Sie lernen auch die *G*âtakamâlâ [13] auswendig, welche einen Bericht von Buddha in früheren Existenzzuständen giebt. Dann spricht I-tsing von den Inseln der Südsee, wie er sie nennt, welche er besuchte, nachdem er Indien verlassen hatte, und sagt: »Es giebt mehr als zehn Inseln in der Südsee. Dort sagen sowohl Priester wie Laien die *G*âtakamâlâ her, wie sie die oben erwähnten Hymnen hersagen; aber dieselbe ist noch nicht ins Chinesische übersetzt worden.«

Eine von diesen Geschichten — fährt er fort — wurde von einem Könige (*K*ié-zhih) in Verse gebracht und in Musik gesetzt, und vor dem Publikum mit einer Musikgesellschaft und mit Tanz aufgeführt — augenscheinlich ein buddhistisches Mysterienstück.

I-tsing giebt sodann einen kurzen Bericht über das System der Erziehung. Die Kinder, sagt er, lernen die neunundvierzig Buchstaben und die 10,000 zusammengesetzten Buchstaben, wenn sie sechs Jahre alt sind, und werden damit gewöhnlich in einem halben Jahre fertig. Dies entspricht ungefähr 300 Versen,

jeder *S*loka zu zweiunddreißig Silben. Es wurde ursprünglich von Mahe*s*vara gelehrt. Im Alter von acht Jahren fangen die Kinder an, die Grammatik von Pâ*n*ini zu lernen, und kennen sie in ungefähr acht Monaten. Sie besteht aus 1000 *S*lokas, welche Sûtras heißen.

Dann folgt die Liste der Wurzeln (dhâtu) und die drei Anhänge (khila), welche wiederum aus 1000 *S*lokas bestehen. Die Knaben beginnen mit den Anhängen, wenn sie zehn Jahre alt sind, und kommen in drei Jahren zu Ende.

Wenn sie das Alter von funfzehn Jahren erreicht haben, fangen sie an, einen Kommentar über die Grammatik (Sûtra) zu studieren, und verwenden fünf Jahre auf dessen Erlernung. Und hier giebt I-tsing seinen Landsleuten, von denen manche nach Indien kamen, um Sanskrit zu lernen, es jedoch sehr unvollkommen erlernt zu haben scheinen, den folgenden Rat: »Wenn Chinesen«, sagt er, »nach Indien gehen, mit dem Wunsche, dort zu studieren, so sollten sie zu allererst diese grammatischen Werke erlernen, und erst dann andere Dinge; wo nicht, werden sie nur ihre Arbeit verschwenden. Diese Bücher sollten auswendig gelernt werden. Aber dies eignet sich nur für Leute von hoher Begabung ... Sie sollten Tag und Nacht hart studieren, ohne sich einen einzigen Augenblick träger Ruhe hinzugeben. Sie sollten Confucius gleichen, bei dessen hartem Studium der Einband seines Yih-king dreimal durch Abnutzung auseinander ging, und dem Sui-shih, der ein Buch hundertmal nach einander zu lesen pflegte.« Dann folgt eine Bemerkung, die im Chinesischen leichter verständlich ist als in unserer Sprache: »Die Haare eines Stiers werden nach tausenden gezählt, aber das Horn des Einhorns ist nur eins.«

Dann spricht I-tsing von dem hohen Grad der Vollkommenheit, welchen das Gedächtnis dieser Studenten erreichte, sowohl unter den Buddhisten als auch unter den Ketzern. »Solche Leute«, sagt er, »könnten ihrem Gedächtnis den Inhalt zweier Bände anvertrauen, wenn sie dieselben nur einmal gelernt hätten.«

Und indem er sodann auf die *Ketzer*, welche wir die

orthodoxen Brahmanen nennen würden, zu sprechen kommt, sagt er: »Die Brahmanen werden überall in den fünf Bezirken von Indien für die Ehrenhaftesten angesehen. Sie gehen nicht mit den anderen drei Kasten, und andere gemischte Volksklassen sind noch weiter von ihnen getrennt. Sie verehren ihre Schriften, die vier Vedas, welche etwa 100,000 Verse enthalten . . . Die Vedas werden von Mund zu Mund überliefert, nicht auf Papier geschrieben. Es giebt in jeder Generation dergleichen kluge Brahmanen, welche diese 100,000 Verse hersagen können . . . Ich habe selbst solche Leute gesehen.«

Hier haben wir also einen Augenzeugen, der im siebenten Jahrhundert n. Chr. Indien besuchte, Sanskrit lernte und ungefähr zwölf Jahre in verschiedenen Klöstern zubrachte — einen Mann, der keine eigenen Theorien über die mündliche Überlieferung besaß, sondern im Gegenteil, da er aus China kam, durchaus mit der Vorstellung einer geschriebenen, ja gedruckten Litteratur vertraut war — und was sagt er: »Die Vedas sind nicht auf Papier geschrieben, sondern werden von Mund zu Mund überliefert.«

Freilich kann ich hier I-tsing nicht ganz Beifall geben. Jedenfalls dürfen wir aus dem, was er sagt, nicht schließen, dass überhaupt zu seiner Zeit keine Sanskrit-Handschriften existierten. Wir wissen, dass sie existierten. Wir wissen, dass im ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung Sanskrit-Handschriften von Indien nach China gebracht und dort übersetzt wurden. Höchstwahrscheinlich also waren auch Veda-Manuskripte vorhanden. Allein bei alledem hatte I-tsing recht, wenn er vermutete, dass die Studenten solche Handschriften nicht benutzen durften, sondern dass sie den Veda immer auswendig zu lernen hatten, und zwar aus dem Munde eines dazu besonders geeigneten Lehrers. Schon der Umstand, dass in den späteren Gesetzbüchern strenge Strafen gegen diejenigen angedroht werden, welche den Veda abschreiben oder aus einer Handschrift lernen, zeigt, dass Handschriften vorhanden waren, und dass ihr Vorhandensein ernstlich gegen das alte Vorrecht der

Brahmanen verstieß, als die allein rechtmäßigen Lehrer ihrer heiligen Schriften zu gelten.

Gehen wir nun, nach Anhörung dieses Berichts von I-tsing, noch einmal um etwa tausend Jahre zurück, so werden wir uns weniger skeptisch aufgelegt fühlen bei der Annahme des Zeugnisses, welches wir in den sogenannten Prâtiśâkhyen finden, d. h. Sammlungen von Regeln, die nach unserer gegenwärtigen Kenntnis ins fünfte Jahrhundert v. Chr. zurückreichen und uns fast dasselbe erzählen, was wir zu dieser Stunde in Indien sehen können, nämlich dass die Erziehung der Kinder aus den drei zweimal gebornen Kasten, den Brâhma*n*as, Kshatriyas und Vai*s*yas, darin bestand, dass sie wenigstens acht Jahre in dem Hause eines Guru zubrachten und die alten vedischen Hymnen auswendig lernten.

Die Kunst des Lehrens war selbst zu jener frühen Zeit in ein vollkommenes System gebracht worden, und zu jener Zeit giebt es sicherlich nicht die geringste Spur von irgend etwas wie ein Buch, oder eine Haut, oder ein Pergament, Papier, Feder oder Tinte, was dem indischen Volke auch nur dem Namen nach bekannt gewesen wäre; während ein jeder Ausdruck, der mit dem, was wir Litteratur nennen würden, im Zusammenhange steht, auf eine Litteratur hinweist — wir können dieses Wort nicht umgehen — welche nur im Gedächtnis existierte und mit der peinlichsten Sorgfalt vermöge der mündlichen Überlieferung fortgepflanzt wurde.

Ich habe in diese Einzelheiten eingehen müssen, weil ich weiß, dass es bei unseren Begriffen von Litteratur eine große Anstrengung erfordert, sich die bloße Möglichkeit einer ohne die Schrift vorhandenen beträchtlichen Masse von Poesie und noch mehr von Prosa vorzustellen. Und auch hier sehen wir nur das, was wir anderswo sehen, nämlich dass der Mensch, ehe die großen Entdeckungen der Civilisation gemacht wurden, doch die Fähigkeit besaß, wenn auch mit größerer persönlicher Anstrengung das zu erreichen, was uns, die wir an leichtere Arbeit gewöhnt sind, unmöglich scheint. Sogenannte Wilde waren imstande, Kieselsteine zu schneiden und Feuer durch Reibung von

Holzstücken hervorzubringen, was unsere geschicktesten Handarbeiter nicht vermögen. Sollen wir nun annehmen, wenn sie gewisse Lieder aufbewahren wollten, die ihnen nach ihrem Glauben die Gunst ihrer Götter verschafft, ihnen Regen vom Himmel gebracht oder sie zum Siege geführt hatten, hätten sie keine Mittel gefunden, dies zu thun? Wir brauchen nur solche Berichte zu lesen, wie sie uns z. B. Herr William Wyatt Gill in seinen »Historical Sketches of Savage Life in Polynesia«[14] gegeben hat, um zu sehen, wie ängstlich selbst die Wilden darauf bedacht sind, die Erinnerungen an ihre alten Helden, Könige und Götter aufzubewahren, besonders wenn Würde und Adel gewisser Familien von diesen Liedern abhängt, oder wenn sie das enthalten, was man die Besitztitel zu großen Gütern nennen könnte. Und dass die vedischen Inder nicht die einzigen Wilden des Altertums waren, welche das Mittel entdeckten, eine große Litteratur durch mündliche Überlieferung aufzubewahren, können wir aus Cäsar[15] lernen, einem nicht gerade leichtgläubigen Zeugen, welcher uns erzählt, dass »die Druiden eine große Anzahl von Versen auswendig wissen sollen, dass manche von ihnen zwanzig Jahre damit hinbringen, dieselben zu lernen, und dass sie es für unrecht halten, sie niederzuschreiben« — genau dieselbe Geschichte, die wir in Indien hören.

Wir müssen noch einmal zu der chronologischen Frage zurückkehren. Wir haben die Existenz des Veda verfolgt, wie er durch mündliche Überlieferung erhalten worden ist, von unseren Tagen bis auf die Tage des I-tsing im siebenten Jahrhundert n. Chr., und weiter bis zur Periode der Prâtisâkhyas, im fünften Jahrhundert v. Chr.

In jenem fünften Jahrhundert v. Chr. fand die Erhebung des Buddhismus statt, einer Religion, welche auf den Trümmern der vedischen Religion erbaut ist, und deren Fundament, so zu sagen, in der Ableugnung der göttlichen Autorität besteht, die dem Veda von allen orthodoxen Brahmanen zugeschrieben wird.

Was deshalb von vedischer Litteratur besteht, muss in jene Jahrhunderte hineingebracht werden, welche der

Erhebung des Buddhismus vorausgehen, und wenn ich Ihnen sage, dass es drei Perioden vedischer Litteratur giebt, welche so untergebracht werden müssen, von denen die dritte die zweite und die zweite die erste voraussetzt, und dass uns selbst jene erste Periode eine Sammlung, und zwar eine systematische Sammlung vedischer Hymnen zeigt, werden Sie, denke ich, mit mir darin übereinstimmen, dass die Vedisten nicht aus einem Begehren nach hoher Altertümlichkeit, sondern einfach aus Respekt vor den Thatsachen zu dem Schlusse gelangt sind, dass diese Hymnen, deren Handschriften uns nicht über das funfzehnte Jahrhundert *nach* Christo zurückführen, im funfzehnten Jahrhundert *vor* Christo entstanden sein müssen.

Auf eine Thatsache muss ich noch einmal zurückkommen, weil ich denke, dass sie auch den ärgsten Skeptiker überzeugen muss.

Ich erwähnte, dass die frühesten Inschriften, welche in Indien aufgefunden sind, in die Regierung des Königs A*s*oka (259—222 v. Chr.) gehören. Was ist die Sprache jener Inschriften? Ist es das Sanskrit der vedischen Hymnen? Sicherlich nicht. Ist es das spätere Sanskrit der Brâhma*n*as und Sûtras? Sicherlich nicht. Diese Inschriften sind in den lokalen Dialekten geschrieben, wie sie damals in Indien gesprochen wurden, und diese lokalen Dialekte unterscheiden sich von dem grammatischen Sanskrit beinahe so stark, wie das Italienische vom Lateinischen.

Was folgt daraus? Erstlich, dass das archaistische Sanskrit des Veda vor dem dritten Jahrhundert v. Chr. aufgehört hatte, gesprochen zu werden. Zweitens, dass selbst das spätere grammatische Sanskrit von der größeren Volksmasse nicht mehr gesprochen und verstanden wurde, dass also das Sanskrit aufgehört, ja wir können sagen, lange aufgehört hatte, die gesprochene Sprache des Landes zu sein, als der Buddhismus sich erhob, und dass darum die Jugend und Mannheit der alten vedischen Sprache weit jenseit der Periode liegen, welche die Religion des Buddha entstehen sah, der, obgleich er das Sanskrit, ja selbst das vedische Sanskrit gekannt haben mag, seinen Schülern

immer und immer die Pflicht ans Herz legte, seine Lehren in der Sprache des Volkes zu predigen, dem dieselben zu Gute kommen sollten.

Und nun, da die mir bewilligte Zeit beinahe zu Ende ist, finde ich, wie es immer geht, dass ich nicht imstande gewesen bin, Ihnen die Hälfte von dem zu sagen, was ich Ihnen Belehrendes aus Indien zu sagen hoffte, wenn auch nur für diesen einen Zweig menschlicher Wissenschaft, das Studium des Ursprungs der Religion. Ich hoffe jedoch, es ist mir gelungen, Ihnen den gänzlich neuen Anblick zu zeigen, welchen das alte Problem der *Theogonie*, oder des Ursprungs und Werdens der Devas oder Götter, unter dem Lichte annimmt, welches es durch den Veda erhält. Anstatt positiver Theorien haben wir nun positive Thatsachen, nach denen wir uns anderswo vergebens umsehen, und wenn auch noch ein beträchtlicher Zwischenraum zwischen den Devas des Veda, selbst in ihrer höchsten Gestalt, und solchen Vorstellungen wie Zeus, Apollon und Athene vorhanden ist, so ist doch das Hauptr−ätsel gelöst, und wir wissen jetzt wenigstens, aus welchem Stoffe die Götter der alten Welt gemacht sind.

Aber dieser theogonische Prozess ist blos eine Seite der alten vedischen Religion, und es giebt zwei andere Seiten von mindestens derselben Wichtigkeit, ja sogar von einem tieferen Interesse für uns.

Es giebt thatsächlich drei Religionen im Veda, oder, wenn ich so sagen darf, drei Schiffe in einem großen Tempel, welche gleichsam vor unseren Augen von den Dichtern, Propheten und Philosophen aufgeführt werden. Auch hier können wir die Arbeit und die Arbeiter beobachten. Wir haben es nicht nur mit harten Formeln, mit unverständlichen Ceremonien und mit versteinerten Fetischen zu thun; wir können sehen, wie der menschliche Geist durch einen vollkommen vernünftigen Prozess zu allen seinen späteren Unvernünftigkeiten gelangt. Das ist es, was den Veda vor allen anderen Religionsbüchern auszeichnet. Vieles ist ohne Zweifel auch im Veda und in dem vedischen Ceremoniell bereits alt und unverständlich, hart und

versteinert. Aber in vielen Fällen ist die Entwickelung von Namen und Vorstellungen, ihr Übergang vom Natürlichen zum Unnatürlichen, vom Einzelnen zum Allgemeinen noch im Fluss begriffen, und dies ist gerade der Grund, warum wir es so schwer, ja fast unmöglich finden, die werdenden Gedanken des Veda in die fertige, und mehr als fertige Sprache unserer Zeit zu übertragen.

Nehmen wir eins der ältesten Wörter für Gott im Veda, meinetwegen deva, das lateinische deus. Die Wörterbücher sagen Ihnen, dass deva Gott und Götter bedeutet, und so ist es auch ohne Frage. Aber wenn wir deva in den vedischen Hymnen immer mit Gott übersetzten, würden wir die Gedanken der vedischen Dichter nicht übersetzen, sondern vollständig umwandeln. Ich meine nicht nur, dass *unsere* Idee von Gott ganz und gar von der Idee verschieden ist, welche das Wort deva ausdrücken sollte; selbst die griechische und römische Vorstellung von Göttern würde durchaus nicht passen, um die Trägerin der Gedanken zu sein, welche in dem Worte deva niedergelegt sind. Deva bedeutete anfänglich *hell*, und nichts anderes. Da es hell bedeutete, wurde es beständig von dem Himmel, den Sternen, der Sonne, der Morgenröte, dem Tage, dem Frühling, den Flüssen, der Erde gebraucht; und wenn ein Dichter von allen diesen mit einem und demselben Worte reden wollte — mit einem sogenannten generellen Ausdruck — nannte er sie alle Devas. Nachdem dies geschehen war, bedeutete deva nicht länger »die Hellen«, sondern der Name umfasste alle Eigenschaften, welche der Himmel und die Sonne und die Morgenröte mit einander teilten, mit der einzigen Ausnahme derjenigen, welche jedes einzeln für sich besaß.

Hier sehen Sie, wie durch den einfachsten Prozess aus den Devas, den Hellen, werden konnten und wurden die Devas, die Himmlischen, die Gütigen, die Mächtigen, die Unsichtbaren, die Unsterblichen — und am Ende gar etwas den *θεοί* (oder dii) der Griechen und Römer sehr Ähnliches.

Auf diese Weise wurde in der alten Religion des Veda ein *Jenseits*, das Jenseits der Natur aufgebaut, und mit Devas und

Asuras und Vasus und Âdityas bevölkert, lauter Namen für die hellen Sonnen-, Himmels-, Tages- und Frühlingsmächte der Natur, ohne jedoch selbst die finsteren und unfreundlichen Mächte gänzlich auszuschließen, die Mächte der Nacht, der dunkeln Wolken oder des Winters, welche zwar Schaden zufügen können, aber am Ende immer bestimmt sind, der Tapferkeit und Kraft ihrer lichten Gegner zu unterliegen.

Wir kommen nun zu dem zweiten Schiff des vedischen Tempels, dem zweiten *Jenseits*, welches die Rishis dunkel empfanden, und erfassten und benannten; nämlich zu der Welt der abgeschiedenen Geister.

Es gab in Indien, wie überall, noch einen sehr alten Glauben, welcher naturgemäß in den Herzen der Menschen erwuchs, dass ihre Väter und Mütter, wenn sie aus diesem Leben schieden, in ein Jenseits kämen, wo dies auch immer sein mochte, ob im Osten, von wo alle hellen Götter zu kommen schienen, oder — die häufigere Ansicht — im Westen, dem Lande, wohin sie zu gehen schienen, welches im Veda das Reich des Yama oder der untergehenden Sonne heißt. Die Idee, dass Wesen, die einstmals existiert hatten, je aufhören könnten zu existieren, hatte noch nicht Eingang in ihre Seelen gefunden; und aus dem Glauben, dass ihre Väter, wenn auch ihren Augen entrückt, irgendwo weiter lebten, entstand der Glaube an ein anderes Jenseits und die Keime einer anderen Religion.

Auch war ja die lebendige Kraft der Väter selbst nach ihrem Tode nicht ganz unmerklich geworden oder erloschen. Ihre Gegenwart wurde in den alten Gesetzen und Gebräuchen der Familie, von denen die meisten auf ihrem Willen und Ansehen beruhten, nach wie vor wahrgenommen. So lange die Väter sich ihres Lebens und ihrer Kraft erfreuten, war ihr Wille Gesetz, und wenn sich nach ihrem Tode Zweifel und Streit erhob in Bezug auf Recht und Sitte, war es nur natürlich, dass man an das Gedächtnis und Ansehen der Väter appellierte, um solche Streitigkeiten zu schlichten — dass ihr Wille noch immer als das Gesetz galt.

So sagt Manu (IV, 178): »Auf dem Pfade, auf welchem seine Väter und Großväter gegangen sind, auf jenem Pfade der Guten mag er wandeln, und er wird nicht fehlgehen.«

Auf dieselbe Art nun, wie aus den hellen Mächten der Natur die Devas oder Götter hervorgegangen waren, entstand aus den Prädikaten, welche den Verstorbenen gemein sind, wie pit*r*s, Väter, preta, dahingegangen, eine andere allgemeine Vorstellung, das was wir die *Manen* nennen, die Gütigen, die *Vorfahren*, *Schatten* oder *Geister*, deren Verehrung nirgends so entwickelt war wie in Indien. Jener allgemeine Name Pit*r*s oder *Väter* zog mit der Zeit alles an, was den Vätern gemeinsam war. So kam es, dass er nicht nur die Väter bedeutete, sondern unsichtbare, gütige, mächtige, unsterbliche, himmlische Wesen, und wir können im Veda vielleicht besser als anderswo die unvermeidliche, aber höchst rührende Metamorphose alten Denkens beobachten — die Liebe des Kindes zu Vater und Mutter, welche sich zu einem instinktmäßigen Glauben an die Unsterblichkeit der Seele verklärt.

Es ist merkwürdig, und in Wahrheit mehr als merkwürdig, dass dieser wichtige und in die Augen fallende Zug der Religion der alten Hindus nicht nur übersehen, sondern dass neuerdings sogar seine Existenz bezweifelt worden ist. Herbert Spencer, der soviel gethan hat, um die Aufmerksamkeit auf die Ahnenanbetung als einen natürlichen Bestandteil der Religion unter allen wilden Völkern zu lenken, erklärt aufs nachdrücklichste [16], »er habe es angedeutet gefunden, in der Unterhaltung gehört und nun gedruckt vor sich, dass kein indogermanisches oder semitisches Volk, so viel wir wissen, aus der Anbetung der Toten eine Religion gemacht zu haben scheint«. Ich bezweifle seine Worte nicht, aber über einen so wichtigen Punkt hätte H. Spencer wohl seine Autoritäten nennen können. Es scheint mir fast unmöglich, dass jemand, der auch nur ein Buch über Indien nachgeschlagen hat, eine solche Behauptung hat aufstellen können. Im Rigveda giebt es Hymnen an die Väter. In den Brâhma*n*as und Sûtras finden sich ausführliche Beschreibungen über die Verehrung, die den Vätern gebührt. Die

epischen Gedichte, die Gesetzbücher, die Purâ*n*as wimmeln samt und sonders von Anspielungen auf die Ahnenopfer. Das ganze gesellschaftliche Gebäude von Indien, mit seinen Erb- und Heiratsgesetzen[17] beruht auf einem Glauben an die Manen — und doch sagt man uns, kein indogermanisches Volk habe aus der Totenverehrung eine Religion gemacht.

Die Perser hatten ihre Fravashis, die Griechen ihre *εἴδωλα*, oder vielmehr ihre *θεοὶ πατρῷοι* und ihre *δαίμονες*,

> *ἐσθλοί, ἐπιχθόνιοι, φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων·*
> *οἵ ῥα φυλάσσουσίν τε δίκας καὶ σχέτλια ἔργα,*
> *ἠέρα ἑσσάμενοι πάντη φοιτῶντες ἐπ' αἶαν,*
> *πλουτοδόται* (Hesiodi Opera et dies, vv. 122—126);

während unter den Römern die Lares familiares und die Divi Manes eifriger verehrt wurden als irgend welche anderen Götter[18]. Manu geht soweit, dass er uns an einer Stelle sagt (III, 203): »Wenn die Brahmanen ihren Ahnen opfern, so ist dies mehr wert, als wenn sie den Göttern opfern«, und doch sagt man uns, kein indogermanisches Volk habe aus der Totenverehrung eine Religion gemacht.

Im Veda werden die Pit*r*s oder Väter zugleich mit den Devas oder Göttern angerufen, aber nicht mit denselben verwechselt. Die Devas werden niemals zu Pit*r*s, und wenn auch solche Adjektiva wie deva zuweilen auf die Pit*r*s angewandt und diese dadurch zu dem Range der älteren Klassen von Devas (Manu III, 192; 284, Yâ*gñ*avalkya I, 268) erhoben werden, ist es doch leicht zu sehen, dass die Pit*r*s und die Devas beide ihren unabhängigen Ursprung hatten, und dass sie zwei total verschiedene Phasen des menschlichen Geistes bei der Erschaffung der Gegenstände seiner Verehrung darstellen. Dies ist eine Lehre, welche niemals vergessen werden sollte.

Wir lesen im Rigveda, VI, 52, 4: »Mögen die aufgehenden Morgenröten mich beschützen; mögen die strömenden Flüsse mich beschützen, mögen die festen Berge mich beschützen, mögen die Väter mich beschützen bei dieser Anrufung der Götter«. Hier kann nichts klarer sein, als die besondere Existenz der

Väter, getrennt von den Morgenröten, den Flüssen und den Bergen, wenn sie auch in einer allgemeinen Devahûti oder Götteranrufung mit eingeschlossen werden.

Wir müssen jedoch von vornherein zwischen zwei Klassen oder vielmehr zwischen zwei Vorstellungen von Vätern unterscheiden. Die eine umfasst die fernen, halbvergessenen und beinahe sagenhaften Vorfahren gewisser Familien oder, für die Dichter des Veda, der ganzen menschlichen Rasse; die andere besteht aus denjenigen Vätern, die erst kürzlich verstorben waren und in der persönlichen Erinnerung und Verehrung sozusagen noch weiterlebten.

Die alten Vorfahren nähern sich im Allgemeinen mehr den Göttern. Man denkt sie sich oft in die Wohnung Yama's gegangen, des Herrschers der Abgeschiedenen, wo sie in Gemeinschaft mit einigen Göttern leben (RV. VII, 76, 4: devânâ*m* sadhamâda*h*; X, 16, 2: devânâ*m* va*s*anî*h*).

Wir lesen zuweilen, dass die Urgroßväter im Himmel, die Großväter in der Luft, die Väter auf der Erde sind, die ersten in Gemeinschaft mit den Âdityas, die zweiten mit den Rudras, die letzten mit den Vasus. Alles dieses sind individuelle dichterische Vorstellungen [19].

Yama selbst wird zuweilen angerufen, als ob er einer von den Vätern wäre, der erste der Sterblichen, welcher starb oder den Weg der Väter (pit*r*yâ*n*a X, 2, 7) betrat, der zu dem allgemeinen Sonnenuntergang im Westen führt [20]. Dennoch geht seine wirkliche göttergleiche Natur niemals vollständig verloren, und als der Gott der untergehenden Sonne ist er allerdings der Anführer der Väter, aber nicht einer von den Vätern selbst [21].

Viele Wohlthaten, deren sich die Menschen auf Erden erfreuten, wurden den Vätern zugeschrieben, als hätten sie dieselben zuerst bereitet und genossen. Sie vollzogen die ersten Opfer und sicherten sich die aus denselben entspringenden Vorteile. Selbst die großen Ereignisse der Natur, wie der Aufgang der Sonne, das Licht des Tages und die Dunkelheit der Nacht, wurden machmal mit den Vätern in Verbindung gebracht, und sie wurden gepriesen, dass sie den dunkeln Stall des

Morgens aufgebrochen und die Kühe d. i. die Tage herausgebracht hätten (X, 68, 11)[22]. Sie wurden selbst dafür gepriesen, dass sie die Nacht mit Sternen geschmückt hätten, während in den späteren Schriften die Sterne die Lichter der guten Leute sein sollen, welche in den Himmel gekommen sind[23]. Ähnliche Vorstellungen kamen, wie wir wissen, bei den alten Persern, Griechen und Römern vor. Die Väter heißen im Veda wahrhaftig (satyá), weise (suvidátra), gerecht (*r*távat), Dichter (kaví), Führer (pathik*ŕ*t), und eins ihrer häufigsten Beiwörter ist somyá, sich am Soma erfreuend. Hierbei sei bemerkt, dass Soma das alte berauschende Getränk der vedischen Rishis ist, welches nach ihrem Glauben Unsterblichkeit verlieh[24], welches aber für die Arier verloren oder im besten Falle schwer erhältlich geworden war, nachdem sie in das Penjâb eingewandert waren[25].

Die Familien der Bh*r*gus, der Añgiras, der Atharvans[26], haben alle ihre Pit*r*s oder Väter, welche angerufen werden, auf dem Grase niederzusitzen und die ihnen vorgesetzten Opfer anzunehmen. Selbst der Name Pit*r*ya*gñ*a, Väteropfer, kommt schon in den Hymnen des Rigveda[27] vor.

Hier gebe ich einen der Hymnen des Rigveda, durch welchen jene alten Väter eingeladen werden, zu ihrem Opfer zu kommen (RV. X, 15):

1. Erheben mögen sich die unteren, die höchsten und die mittleren Väter, die somaliebenden; die (wieder) ins Leben gekommen sind, die sanften und gerechten Väter mögen uns bei diesen Anrufungen beschirmen.

2. Diese Verehrung sei heute den Vätern, ihnen die früher oder später abgeschieden sind, ob sie nun im Luftraum über der Erde sitzen, oder unter dem gesegneten Volke.

3. Ich habe die weisen Väter eingeladen .... mögen sie schnell hierher kommen, und auf dem Grase niedersitzend bereitwillig teilnehmen an dem ausgegossenen Trank.

4. Kommt herbei zu uns mit eurer Hilfe, ihr Väter, die ihr auf dem Grase sitzet! Wir haben euch diese Opfertränke bereitet, nehmt sie an! Kommt herbei mit heilsamstem Schutze, und gebt uns Gesundheit und Reichtum ohne Fehl!

5. Geladen sind die somaliebenden Väter zu den lieben Speisen, welche auf das Gras gesetzt sind. Mögen sie herankommen, mögen sie lauschen, mögen sie uns segnen und beschützen.

6. Die Kniee beugend und zu unserer Rechten euch niedersetzend, nehmet alle dies Opfer an! Verletzet uns nicht, o Väter, für das Unrecht, das wir je nach Menschenart gegen euch begangen haben.

7. Wenn ihr niedersitzet im Schoße der roten Morgenröten, verleihet Reichtum dem frommen Sterblichen! Von eurem Schatze spendet den Söhnen dieses Mannes, hier gebet uns Kraft!

8. Vereint mit jenen unseren alten somaliebenden Vätern, den Vasish*th*as, welche den Somatrank bereiteten, möge Yama, ein Freund unter Freunden, nach Herzenslust die Opferspeisen genießen.

9. Welche gern am Herde sitzen, welche dürsteten, nach den Göttern verlangend, welche das Opfer kannten und stark waren im Lobe mit ihren Gesängen, mit jenen weisen und wahrhaftigen Vätern, o Agni, komm herbei!

10. Welche gern am Herde sitzen, welche ewig die Götter loben, die wahrhaftigen, welche unsere Opferspenden essen und trinken, mit Indra und den Göttern Gemeinschaft machend, mit jenen alten Vätern komm, o Agni!

11. Die ihr von Agni verzehrt seid, o Väter, kommt herbei, setzt euch nieder auf eure Sitze, ihr gütigen Führer! Genießet die Opfer, welche wir auf den Rasen gesetzt haben, und dann verleiht uns Reichtum und starken Nachwuchs!

12. Du, o Agni *G*âtavedas[28], hast auf unser Gebet die Opfer süß gemacht und entführt. Du gabst sie den Vätern und sie genossen ihr Teil. Iss auch du, o Gott, die dargebrachten Opferspenden!

13. Die Väter, welche hier sind, und die Väter, welche nicht hier sind, die, welche wir kennen, und die, welche wir nicht kennen: du, o *G*âtavedas, weißt, wie viele ihrer sind; empfange das wohlbereitete Opfer mit den Opferanteilen!

14. Ihnen aber, welche, ob vom Feuer verbrannt oder nicht verbrannt, sich inmitten des Himmels an ihrem Anteil freuen, verleihe, o König, dass ihr Leib das Leben erhalte, nach dem sie verlangen[29]!

Verschieden von der Anbetung, welche diesen uralten Voreltern dargebracht wurde, ist die Ehrfurcht, welche das Gefühl seit ältester Zeit den Kindern gegen ihren abgeschiedenen Vater, bald auch für ihren Großvater und Urgroßvater eingab. Die Ceremonien, in welchen diese mehr persönlichen Empfindungen ihren Ausdruck fanden, waren mehr häuslichen Charakters, und darum auch je nach der Örtlichkeit mehr oder minder von einander abweichend.

Es würde schlechterdings unmöglich sein, hier auch nur einen Abriss von den minutiösen Bestimmungen zu geben, welche uns in den Brâhma*n*as, den *S*rauta, G*r*hya und Sâmayâ*k*ârika Sûtras, den Gesetzbüchern und einer Masse späterer Handbücher über die Vollziehung zahlloser religiöser Gebräuche, aller zu Ehren der Verstorbenen, erhalten sind. Die umständlichen Vorschriften über Zeiten und Jahreszeiten, über Altäre und Opfergaben, über Anzahl und Form der Opfergefäße, über die eigentümlichen Stellungen der Opferer und die verschiedenen Anordnungen der Gefäße sind von der Art, dass es außerordentlich schwierig ist, das zu erfassen und festzuhalten, worauf es uns in Wirklichkeit ankommt, nämlich die Gedanken und Absichten derjenigen, welche zuerst dies verwickelte System ersannen. Es ist viel über diese Art von Opfern geschrieben worden, auch von europäischen Gelehrten, seit Colebrooke's vortrefflichen Essays über die religiösen Ceremonien der Hindus, herausgegeben zuerst in den Asiatic Researches, Vol. V, Calcutta 1798. Wenn wir aber die einfache Frage aufwerfen: Welches war der Gedanke, dem dieses ganze äußere Ceremoniell entsprang? oder: Welches war das natürliche Bedürfnis des menschlichen Herzens, das durch jenes Ceremoniell eine scheinbare Befriedigung fand? so ist es schwer, irgendwo eine verständliche Antwort zu bekommen. Zwar werden nach wie vor in ganz Indien bis auf den heutigen Tag *S*râddhas

dargebracht; aber es ist bekannt, wie weit das moderne Ceremoniell sich von den Regeln entfernt hat, die in den alten *S*âstras niedergelegt sind, und die Beschreibungen, welche uns neuere Reisende geben, lassen keinen Zweifel darüber übrig, dass niemand die Bedeutung selbst dieser Überbleibsel des alten Ceremoniells zu verstehen vermag, wenn er nicht Sanskrit versteht und die alten Sûtras lesen kann. Wir erfahren freilich mit allen Einzelheiten, wie die Kuchen gemacht wurden, welche die Geister nach dem allgemeinen Glauben aßen, wie viele Grasstengel nötig waren, um jene darauf darzubringen, wie lang jeder Stengel sein, und in welcher Richtung er gehalten werden musste. Alle Dinge, die uns nichts lehren, werden uns mit größter Ausführlichkeit auseinandergesetzt; aber die wenigen Dinge, nach denen der wahre Gelehrte fragt, werden übergangen, als ob sie überhaupt kein Interesse für uns hätten, und müssen erst unter einem Haufen von Schutt hervorgesucht werden.

Um ein wenig Licht zu gewinnen, müssen wir, denke ich, folgende Einteilung machen:

1. Das tägliche Ahnenopfer, Pit*r*ya*gñ*a, als eins der fünf großen Opfer (Mahâya*gñ*as);

2. Das monatliche Ahnenopfer, Pi*nd*apit*r*ya*gñ*a, als Teil des Neu- und Vollmondopfers;

3. Die Begräbnisceremonien beim Tode eines Hausvaters;

4. Die Agapen oder Liebesfeste, gewöhnlich *S*râddhas genannt, bei welchen Speisen und andere Liebesgaben an verdiente Personen gespendet wurden, zum Andenken an die verstorbenen Vorfahren. Der Name *S*râddha kommt eigentlich nur dieser letzten Klasse zu, ist aber ebenfalls auf die zweite und dritte Klasse der Opfer übertragen worden, weil das *S*râddha eine wichtige Rolle darin spielte.

Das tägliche Ahnenopfer, Pit*r*ya*gñ*a, ist eins der fünf Opfer, welche manchmal die großen Opfer[30] genannt werden, die jeder verheiratete Mann täglich vollziehen soll. Sie werden in den G*r*hyasûtras aufgeführt (Â*s*v. III, 1), als Devaya*gñ*a, für die Devas, Bhûtaya*gñ*a, für die Tiere u. s. w., Pit*r*ya*gñ*a, für die

Väter, Brahmaya*gña*, für Brahman, d. h. Studium des Veda, und Manushyaya*gña*, für die Menschen, d. h. Gastfreundschaft u. s. w.

Manu (III, 70) sagt uns dasselbe, nämlich dass ein verheirateter Mann fünf große religiöse Pflichten zu erfüllen hat:

1. Das Brahmaopfer, d. h. das Lernen und Lehren des Veda (manchmal Ahuta genannt).

2. Das Pit*r*opfer, d. h. die Darbringung von Kuchen und Wasser an die Manen (manchmal Prâ*s*ita genannt).

3. Das Devaopfer, d. h. die Darbringung von Opfergaben an die Götter (manchmal Huta genannt).

4. Das Bhûtaopfer, d. h. die Spende von Nahrung an lebende Wesen (manchmal Prahuta genannt).

5. Das Manushyaopfer, d. h. die freundliche Aufnahme von Gästen (manchmal Brâhmyahuta genannt)[31].

Die Ausübung dieses täglichen Pit*r*ya*gña* scheint außerordentlich einfach gewesen zu sein. Der Hausvater hatte die heilige Schnur über die rechte Schulter zu legen, »Svadhâ den Vätern« zu sprechen, und die Überreste gewisser Opfer nach Süden zu werfen[32].

Der menschliche Antrieb zu diesem Opfer, wenn es so genannt werden darf, ist klar genug. Die fünf »großen Opfer« umfassten in frühen Zeiten die ganze religiöse Pflicht des Menschen von Tage zu Tage. Sie waren mit seinem täglichen Mahle verbunden[33]. Während dieses Mahl bereitet wurde, und ehe er es selbst berühren konnte, hatte er den Göttern etwas darzubringen, ein Vai*s*vadeva-Opfer[34], bei welchem Agni, Soma, die Vi*s*ve Devâs, Dhanvantari, eine Art von Äsculap, Kuhû und Anumati, Mondphasen, Pra*g*âpati, der Herr der Geschöpfe, Dyâvâp*r*thivî, Himmel und Erde, und Svish*t*ak*r*t, das Feuer des Herdes, die Hauptgottheiten waren.

Nachdem er so den Göttern nach den vier Himmelsrichtungen geopfert, hatte der Hausvater einige Gaben ins Freie hinauszuwerfen, welche für Tiere, und in manchen Fällen für unsichtbare Wesen, Geister u. dgl. bestimmt waren. Dann sollte er der Abgeschiedenen, der Väter, mit einigen Gaben gedenken;



aber selbst nachdem er dies gethan, sollte er seine eigene Mahlzeit noch nicht beginnen, wenn er nicht zuvor etwas an Fremde (atithis) mitgeteilt hatte.

Wenn alles dies vollbracht war, und wenn obendrein, nach unserem Ausdrucke, der Hausvater sein Gebet gesprochen oder das hergesagt hatte, was er aus dem Veda gelernt, dann und nicht früher war er im Einklange mit der Welt, die ihn umgab; die fünf großen Opfer waren von ihm vollzogen, und er war frei von allen Sünden, welche ein gedankenloses und selbstsüchtiges Leben mit sich führt.

Dies Pit*r*ya*gñ*aopfer, als eins der fünf täglichen Opfer, wird in den Brâhma*n*as, den G*r*hya- und Sâmayâ*k*ârika Sûtras, und natürlich in den Gesetzsammlungen beschrieben. Râ*g*endralâl Mitra[35] berichtet uns, dass »die orthodoxen Brahmanen bis auf den heutigen Tag scheinbar alle diese fünf Ceremonien vollziehen, dass in Wahrheit jedoch nur die Opfer für die Götter und Manen genau beobachtet werden, während das Lesen nur durch die Hersagung der Gâyatrî bewirkt wird, und das Almosengeben, sowie das Füttern der Tiere zufällig und ungewiss sind«.

Durchaus verschieden von diesem einfachen täglichen Opfer ist das Pit*r*ya*gñ*a- oder Pi*nd*apit*r*ya*gñ*aopfer, welches einen Teil von vielen statutenmäßigen Opfern, und besonders vom Neu- und Vollmondopfer bildet. Das menschliche Motiv ist auch hier begreiflich genug. Es war die Betrachtung des regelmäßigen Laufes der Natur, die Entdeckung der Ordnung im Kommen und Gehen der Himmelskörper, das wachsende Vertrauen in einige leitende Mächte der Welt, welches die Gedanken des Menschen von seiner täglichen Arbeit in höhere Regionen erhob und sein Herz mit einer Sehnsucht erfüllte, sich jenen höheren Mächten mit Preis, Danksagung und Opfer zu nahen. Und es geschah in solchen Augenblicken wie das Abnehmen des Mondes, dass seine Gedanken sich sehr natürlich auf diejenigen richteten, deren Leben dahingeschwunden war, deren freundliche Gesichter auf Erden nicht mehr zu sehen waren, auf seine Väter oder Vorväter. Darum muss gerade zu Anfang des

Neumondopfers, wie wir aus den Brâhma*n*as[36] und *S*rautasûtras erfahren, ein Pit*r*ya*gñ*a, ein Opfer für die Väter, dargebracht werden. Ein *K*aru oder eine Pastete musste in dem Dakshi*n*âgni, dem südlichen Feuer, zubereitet werden, und die Opfergaben, bestehend aus Wasser und runden Kuchen (pi*nd*as) wurden besonders dem Vater, Großvater und Urgroßvater gewidmet, während die Frau des Opferers, wenn sie sich einen Sohn wünschte, einen der Kuchen essen durfte[37].

Ähnliche Spenden an die Ahnen fanden auch während anderer Opfer statt, deren allgemeinen Typus das Neu- und das Vollmondopfer vorstellen.

Es mag durchaus wahr sein, dass diese beiden Arten von Ahnenopfern denselben Zweck haben und denselben Namen teilen, aber ihr Charakter ist verschieden; und wenn sie, wie es häufig geschieht, mit einander verwechselt werden, so verlieren wir die wichtigsten Lehren, welche uns ein Studium des alten Ceremoniells geben sollte. Ich kann den Unterschied zwischen den beiden Pit*r*ya*gñ*as nicht deutlicher kennzeichnen, als wenn ich es hervorhebe, dass das erstere von einem Familienvater oder, wenn wir so sagen dürfen, von einem Laien dargebracht wurde, das letztere von einem regulären Priester oder einer Klasse von Priestern, welche der Opferer wählte, um den Akt für ihn zu vollziehen. Wie die Hindus selbst die Sache hinstellen würden: das erstere ist g*r*hya, eine häusliche; das letztere *s*rauta, eine priesterliche Ceremonie[38].

Wir kommen jetzt zu einer dritten Klasse von Ceremonien, welche ebenfalls häuslicher und persönlicher Natur sind, sich aber von den beiden vorhergehenden durch ihren Gelegenheitscharakter unterscheiden; ich meine die Begräbnisceremonie im Gegensatz zu den Ahnenceremonien. In einer Hinsicht mögen diese Leichenfeierlichkeiten eine frühere Phase der Verehrung ausdrücken, als die täglichen und monatlichen Ahnenopfer. Sie führen zu jenen über und bilden gleichsam die Vorbereitung für die Verstorbenen zu ihrer künftigen Würde als Pit*r*s oder Ahnen. Andererseits muss die Vorstellung von Ahnen im Allgemeinen schon vorhanden gewesen sein, ehe irgend ein

Verstorbener zu jenem Rang erhoben werden konnte, und ich habe es darum vorgezogen, zuerst die Ahnenopfer zu beschreiben.

Auch brauche ich hier nicht ausführlich auf den Charakter der speciellen Begräbnisceremonien in Indien einzugehen. Ich habe sie in einer besonderen Abhandlung »Über Totenbestattung und Opfergebräuche im Veda«[39] vor beinahe dreißig Jahren geschildert. Ihr Geist ist derselbe als der Geist der Leichenceremonien der Griechen, Römer, Slaven und Germanen, und die Übereinstimmungen zwischen ihnen allen oft sehr überraschend.

In den vedischen Zeiten wurden die Toten teils verbrannt, teils begraben, und dies geschah mit einer gewissen Feierlichkeit und im Laufe der Zeit nach bestimmten Regeln. Die Vorstellungen der alten Inder über den Zustand der Verstorbenen waren sehr verschiedenartig; aber in der Hauptsache glaubten sie, wie es scheint, an ein zukünftiges Leben, welches nach ihrer Annahme nicht viel anders beschaffen war wie das irdische, und an die Macht der Verstorbenen, ihren Nachkommen Segen zu verleihen. Es wurde daher bald das Interesse der Überlebenden, sich die Gunst ihrer dahingegangenen Freunde durch Gebräuche und Opfer zu sichern, welche anfangs der unwillkürliche Ausdruck des menschlichen Gefühles waren, bald aber traditionell, technisch, rituell wurden.

An dem Tage, an welchem der Leichnam verbrannt worden war, badeten sich die Verwandten (samânodakas) und gossen für den Verstorbenen eine Handvoll Wasser aus, indem sie seinen Namen und den seiner Familie aussprachen[40]. Zu Sonnenuntergang kehrten sie nach Hause zurück, und wie es natürlich war, durften sie während der ersten Nacht nichts kochen, und mussten den nächsten und so bis zum zehnten Tage weiter gewisse Regeln beobachten, je nach dem Charakter des Verstorbenen. Dies waren die Tage der Trauer oder, wie sie später genannt wurden, die Tage der Unreinheit, wo sich die Leidtragenden von der Berührung mit der Welt zurückzogen und in Folge eines natürlichen Antriebes sich der gewöhnlichen Arbeiten und Freuden des Lebens enthielten[41].

Dann folgte das Sammeln der Asche am elften, dreizehnten oder funfzehnten Tage der dunkeln Hälfte des Monats. Kehrten sie davon zurück, so badeten sie sich und opferten darauf dem Verstorbenen das sogenannte *S*râddha.

Dies Wort *S*râddha, welches uns hier zum erstenmale begegnet, ist, wenn es nur recht verstanden wird, voll von interessanten Lehren. Zu allererst muss bemerkt werden, dass es nicht nur in den Hymnen, sondern, soviel wir bis jetzt wissen, selbst in den alten Brâhma*n*as fehlt. Es scheint darum ein Wort moderneren Ursprungs zu sein. Es giebt eine Stelle in Âpastamba's Dharmasûtras, welche von Seiten des Verfassers ein Bewusstsein dieses modernen Ursprungs der *S*râddhas verrät[42]:

»Früher lebten die Menschen und die Götter zusammen in dieser Welt. Dann gingen die Götter zum Lohne für ihre Opfer in den Himmel, aber die Menschen blieben zurück. Diejenigen Menschen, welche Opfer bringen in derselben Weise wie es die Götter thaten, wohnten (nach dem Tode) mit den Göttern und Brahman im Himmel. Nun offenbarte Manu (da er die Menschen zurückgelassen sah) diese Ceremonie, die mit dem Worte *S*râddha bezeichnet wird.«

Das Wort *S*râddha hat viele[43] Bedeutungen angenommen, und Manu[44] z. B. gebraucht es beinahe als Synonym zu Pit*r*-ya*g*ña. Aber seine ursprüngliche Bedeutung scheint gewesen zu sein »das was mit *s*raddhâ oder Glauben gegeben wird«, d. i. die Liebesgabe, welche an verdiente Personen, und besonders an Brahmanen gespendet wird. Die Gabe wurde *s*râddha genannt, aber der Akt selbst wurde mit demselben Namen bezeichnet. Das Wort wird am besten von Nârâya*n*a erklärt in seinem Kommentar zu den G*r*hyasûtras des Â*s*valâyana (IV, 7): »*S*râddha ist das, was den Brahmanen im Glauben gespendet wird um der Väter willen[45]«.

Solche Liebesgaben flossen am natürlichsten und reichlichsten, wenn jemand gestorben war, oder so oft sein Andenken durch glückliche oder unglückliche Familienereignisse wieder erneuert wurde, und daher ist *s*râddha der allgemeine Name geworden für jede beliebige heilige Handlung, die zur Erinnerung

an die Verstorbenen vorgenommen wird. Wir hören von *S*râddhas nicht nur bei Leichenbegängnissen, sondern auch bei freudigen Ereignissen, wobei im Namen der Familie, und somit auch im Namen der Vorfahren, Geschenke an alle ausgeteilt werden, die ein Recht auf diese Auszeichnung hatten.

Es ist darum ein Missverständnis, die *S*râddhas einfach als Wasser- und Kuchenopfer für die Väter zu betrachten. Das Opfer für die Väter war ohne Zweifel ein symbolischer Teil eines jeden *S*râddha, aber wesentlich dabei war die zum Andenken an die Väter gespendete Liebesgabe.

Dies gab mit der Zeit zu manchen Missbräuchen Anlass, gerade wie das Almosenspenden an die Kirche während des Mittelalters. Aber zu Anfang war das Motiv ein vortreffliches. Es lag einfach in dem Wunsche, anderen wohlzuthun, welcher aus der in der Gegenwart des Todes um so stärker gefühlten Überzeugung hervorging, dass, da wir aus dieser Welt nichts mitnehmen können, wir auf dieser Welt mit unseren weltlichen Gütern möglichst viel Gutes stiften sollen. Bei den *S*râddhas stellten die Brahmanen nach der Annahme das Opferfeuer vor, in welches die Gaben geworfen werden sollten[46]. Wenn wir hier Brahmane mit Priester übersetzen, können wir leicht verstehen, weshalb in späteren Zeiten ein so starkes Gefühl gegen die *S*râddhas aufkam. Aber Priester ist ein sehr schlechter Ausdruck für Brahmane. Die Brahmanen waren, in socialer wie in intellektueller Hinsicht, eine Menschenklasse von hoher Bildung. Sie waren ein anerkanntes und ohne Zweifel höchst wesentliches Element in der alten Gesellschaft Indiens. Da sie für andere lebten und von fast jedem einträglichen Lebensberuf ausgeschlossen waren, so war es eine sociale und wurde bald eine religiöse Pflicht, dass die Gemeinde sie im großen Maßstabe unterstützte. Man trug dafür Sorge, dass die Empfänger solcher Wohlthaten, wie sie bei den *S*râddhas gespendet wurden, Fremde, also weder Freunde noch Feinde, und in keiner Weise mit der Familie verwandt waren. So sagt Âpastamba[47]: »Die Speise, welche (bei einem *S*râddha) von Personen genossen wird, die mit dem Geber verwandt sind, ist eine Gabe, die den Kobolden

dargebracht wird. Sie erreicht weder die Manen noch die Götter.« Wer es versuchte, sich durch die Spendung von *S*râddha-Geschenken in Gunst zu setzen, wurde mit einem Schimpfnamen ein *S*râddha-mitra [48] genannt.

Ohne darum in Abrede zu stellen, dass in späteren Zeiten das *S*râddha-System entartet sein mag, können wir, denke ich, wahrnehmen, dass es einer reinen und, was für unseren Zweck noch wichtiger ist, einer verständlichen Quelle entsprang.

Wir wollen jetzt zu der Stelle in den G*r*hyasûtras des Â*s*valâyana zurückkehren, wo wir zum erstenmale den Namen *S*râddha antrafen [49]. Es war das *S*râddha, welches um des Verstorbenen willen gespendet werden sollte, nachdem dessen Asche in einer Urne gesammelt und begraben war. Dies *S*râddha heißt ekoddish*t*a [50], oder, wie wir sagen würden, persönlich. Es war nur für eine Person bestimmt, nicht für die drei Vorfahren, und ebensowenig für alle Vorfahren. Sein Zweck war in der That, den Verstorbenen zum Range eines Pit*r* zu erheben, und dies musste durch *S*râddhaopfer bewirkt werden, welche ein ganzes Jahr hindurch andauerten. Dies ist wenigstens die allgemeine, und höchstwahrscheinlich die ursprüngliche Regel. Âpastamba sagt, dass das *S*râddha für einen verstorbenen Verwandten das Jahr hindurch jeden Tag zu vollziehen sei, und dass hierauf nur ein monatliches *S*râddha, oder überhaupt gar keins, d. h. kein persönliches *S*râddha [51] mehr dargebracht werden solle, da der Verstorbene hinfort an den regulären Pârva*n*a*s*râddhas [52] teil habe. *S*âṅkhâyana sagt dasselbe [53], nämlich dass das persönliche *S*râddha ein Jahr währt, und dass dann »der Vierte« bei Seite gelassen wird; d. h. der Urgroßvater wurde bei Seite gelassen, der Großvater wurde der Urgroßvater, der Vater der Großvater, während der zuletzt Verstorbene die Stelle des Vaters unter den drei vorzüglichsten Pit*r*s einnahm [54]. Dies wurde das Sapi*nd*îkara*n*a genannt, d.h. die Erhebung des Verstorbenen zum Range eines Vorfahren.

Es giebt hier, wie anderswo, viele Ausnahmen. Gobhila gestattet sechs Monate anstatt eines Jahres, oder gar ein

Tripaksha[55], d. i. drei halbe Monate, und zuletzt kann jedes glückliche Ereignis die Veranlassung zum Sapi*nd*îkara*n*a[56] sein.

Die volle Anzahl von *S*râddhas, welche für das Sapi*nd*ana nötig sind, wird zuweilen als sechzehn angegeben, nämlich das erste, dann eins in jedem der zwölf Monate, und zuletzt das Sapi*nd*ana. Aber auch hier sind Variationen erlaubt, obgleich, wenn das Sapi*nd*ana vor dem Ende des Jahres stattfindet, die Anzahl von sechzehn *S*râddhas noch vollzumachen ist[57].

Wenn das *S*râddha wegen eines glücklichen Ereignisses dargebracht wird, z. B. wegen einer Geburt oder einer Hochzeit, so sind die angerufenen Väter nicht der Vater, Großvater und Urgroßvater, welche zuweilen a*s*rumukha, mit Thränen im Gesicht, genannt werden, sondern die Vorfahren vor denselben, und sie heißen nândîmukha, mit heiterem Gesicht[58].

Colebrooke, dem wir eine vortreffliche Schilderung eines *S*râddha, wie es in den neueren Zeiten beschaffen ist, verdanken, hat augenscheinlich dieselbe Ansicht. »Die erste Reihe der Leichenfeierlichkeiten«, schreibt er, »ist dazu bestimmt, mittels der Opferspenden die Wiederverkörperung der Seele des Abgeschiedenen zu bewirken, nachdem sein Körper verbrannt ist. Der augenscheinliche Zweck der zweiten Reihe ist, seinen Schatten aus dieser Welt, wo er sonst nach den Begriffen der Hindus unter Dämonen und bösen Geistern herumwandern würde, in den Himmel zu erheben, und ihn dann unter den Manen der abgeschiedenen Vorfahren gewissermaßen zu vergöttern. Zu diesem Behuf sollte ein *S*râddha für den Toten regelmäßig an dem Tage geopfert werden, an welchem die Trauer abläuft, zwölf andere *S*râddhas *besonders* für den Toten je in zwölf Monaten nach einander, ähnliche Leichenfeierlichkeiten am Ende der sechsten Woche und ebenso im sechsten und im zwölften Monat, und das sogenannte Sapi*nd*anaopfer am ersten Jahrestage des Todesfalles[59]. Bei diesem Sapi*nd*ana*s*râddha, welches das letzte der Ekoddish*t*a*s*râddhas ist, werden dem Verstorbenen und seinen drei Vorfahren vier Begräbniskuchen geopfert, indem der dem Verstorbenen geweihte in drei Teile geteilt und mit den anderen drei Kuchen vermischt wird. Der zurückbehaltene Teil wird

oft den Verstorbenen geopfert, und der Akt der Einheit und Gemeinschaft ist fertig«[60].

Als dies System der *S*râddhas einmal aufgekommen war, scheint es sich sehr rasch ausgebreitet zu haben. Wir hören bald von dem monatlichen *S*râddha nicht bloß zum Gedächtnis an eine soeben verstorbene Person, sondern als Teil des Pit*r*-ya*gñ*a, und es wird nicht nur dem Hausvater (agnimat) zur Pflicht gemacht, sondern auch anderen Personen, und nicht nur den drei oberen Kasten, sondern auch — ohne Hymnen — den *S*ûdras[61], und soll nicht nur am Neumondstage vollzogen werden, sondern auch an anderen Tagen[62], so oft sich eine Veranlassung dazu darbietet. Gobhila scheint das Pit*r*ya*gñ*a-opfer selbst als ein *S*râddha anzusehen[63]), und der Kommentator behauptet, dass selbst wenn es keine pi*nd*as oder Kuchen giebt, die Brahmanen doch gespeist werden sollen. Dies *S*râddha ist jedoch verschieden von dem anderen, dem wahren *S*râddha, genannt Anvâhârya, welches darauf folgt[64], und welches eigentlich unter dem Namen Pârva*n*a*s*râddha bekannt ist.

Dieselben Schwierigkeiten, welche uns entgegentreten, wenn wir versuchen, uns eine klare Vorstellung von dem Charakter der verschiedenen Ahnenceremonien zu bilden, wurden von den Brahmanen selbst empfunden, wie man aus den langen Erörterungen im Kommentar zum *S*râddhakalpa[65], und aus der schimpfenden Sprache ersehen kann, welche *K*andrakânta Tarkâla*m*kâra gegen Raghunandana führt. Die Frage nimmt bei ihnen die Form an, was bei diesen Opfern pradhâna (primär) und was añga (sekundär) sei, und man kommt schließlich zu dem Resultat, dass manchmal das Opfern der Kuchen pradhâna ist, wie beim Pindapit*r*ya*gñ*a, manchmal nur das Speisen der Brahmanen, wie beim Nitya*s*râddha, manchmal beides, wie beim Sapi*nd*îkara*n*a.

Wir dürfen demnach mit Sicherheit behaupten, dass nicht ein Tag im Leben des alten Volkes von Indien vorüberging, an welchem sie nicht an ihre Vorfahren, die nahen wie die fernen, erinnert wurden und ihre Ehrfurcht vor denselben bezeugten, war es nun durch symbolische Opfer für die Manen, oder

durch mildthätige Gaben an würdige Personen, namentlich Brahmanen. Diese Darbringungen wechselten zwischen beiden Extremen, von den einfachsten, wie Milch und Früchte, bis herauf zu den kostbarsten, wie Gold und Juwelen. Die Feste, welche denjenigen gegeben wurden, die eingeladen waren, um bei einem *S*râddha mitzuwirken oder gegenwärtig zu sein, waren, wie es scheint, in manchen Fällen sehr kostspielig[66], und, was von großer Wichtigkeit ist, der Genuss des Fleisches, der später in vielen Sekten streng verboten war, muss zur Zeit der Abfassung dieser Sûtras bei dergleichen Festen durchaus anerkannt gewesen sein, ja sogar das Schlachten und Essen einer Kuh[67].

Dies zeigt, dass diese *S*râddhas, wenn auch möglicherweise späteren Datums als die Pit*r*ya*gñ*as, dennoch einer sehr frühen Phase indischen Lebens angehören. Und wenn sich auch vieles in der äußeren Form dieser alten Ahnenopfer geändert haben mag, so ist doch ihr ursprünglicher feierlicher Charakter unverändert geblieben. Selbst gegenwärtig, wo die Verehrung der alten Devas von vielen lächerlich gemacht wird, die dennoch daran teilnehmen, haben die Verehrung der Ahnen und die Darbringung der *S*râddhas viel von ihrem alten heiligen Charakter behalten. Sie sind zuweilen mit der »Kommunion« in der christlichen Kirche verglichen worden, und es ist sicherlich wahr, dass viele Eingeborne von ihren Leichen- und Ahnenceremonien mit gedämpfter Stimme und Ehrfurcht sprechen. Sie allein scheinen noch ihrem Leben auf Erden eine tiefere Bedeutung und eine weitere Aussicht zu verleihen. Ich könnte selbst noch einen Schritt weiter gehen und meinen Glauben aussprechen, dass der Mangel solcher Feierlichkeiten für die Toten und solcher Gedächtnisfeste für die Vorfahren ein wirklicher Verlust in unserer eigenen Religion ist. Fast jede Religion erkennt dieselben als Zeichen einer liebevollen Erinnerung an, welche einem Vater, einer Mutter oder selbst einem Kinde geweiht wird, und wenn sie sich auch in manchen Ländern als eine Quelle des Aberglaubens erwiesen haben mögen, geht doch durch sie alle ein tiefer Zug lebendigen menschlichen

Glaubens, den man nicht verkümmern lassen darf. Die alte christliche Kirche musste die Gebete für die Seelen der Abgeschiedenen bestätigen, und in südlicheren Ländern gewähren die Gottesdienste am Allerheiligen- und Allenseelentage einem Herzensbedürfnisse Befriedigung, welches in jeder Religion befriedigt werden sollte. Wir im Norden haben eine Abneigung gegen die öffentliche Bekundung unseres Schmerzes, aber unsere Herzen kennen oft eine größere Bitterkeit; und es könnte eine höhere Wahrheit, als wir anfangs denken, in dem Glauben der Alten zu liegen scheinen, dass die Seelen unserer Lieben uns keine Ruhe lassen, ehe sie selbst durch unsere täglichen Gebete oder besser, unsere täglichen zu ihrem Gedächtnis gethanen guten Werke Frieden gefunden haben [68].

Aber es giebt noch ein anderes *Jenseits*, welches in der alten Religion Indiens seinen Ausdruck gefunden hat. Außer den Devas oder Göttern, und außer den Pit*r*s oder Vätern giebt es eine dritte Welt, ohne welche die alte Religion Indiens das nicht hätte werden können, was wir im Veda vor uns haben. Jenes dritte Jenseits war das, was die Dichter des Veda das *R*ta nennen, und was nach meiner Meinung ursprünglich nicht mehr bedeutete als »die gerade Linie«. Es wird auf die gerade Linie der Sonne in ihrem täglichen Laufe angewendet, auf die gerade Linie, welche Tag und Nacht verfolgen, auf die gerade Linie, welche die Jahreszeiten regelt, auf die gerade Linie, welche man trotz mancher augenblicklicher Abweichungen durch das ganze Reich der Natur hindurchgehen sah. Wir nennen jenes *R*ta, jene gerade, direkte oder rechte Linie, wenn wir es in einem allgemeinen Sinne gebrauchen, *das Naturgesetz*, und wenn wir es auf die moralische Welt anwenden, suchen wir dieselbe Idee auszudrücken, indem wir von einem *Moralgesetze* reden, dem Gesetze, auf welchem unser Leben begründet ist, dem ewigen Gesetze des Rechtes und der Vernunft, oder mag sein, von »dem was nach dem Rechten strebt« sowohl in als außer uns [69].

Und wie ein gedankenvoller Blick auf die Natur zu der

ersten Vorstellung von lichten Göttern und zuletzt von einem Gotte des Lichts führte, wie die Liebe zu unseren Eltern sich in Frömmigkeit und einen Glauben an die Unsterblichkeit verklärte; also wurde die Erkenntnis der geraden Linien in der äußeren Welt und in der inneren Welt zum höchsten Glauben erhoben, zum Glauben an ein Gesetz, das allem zu Grunde liegt, ein Gesetz, auf das wir vertrauen dürfen, komme was kommen mag, ein Gesetz, das in uns spricht mit der göttlichen Stimme des Gewissens, und uns sagt: »dies ist recht, dies ist wahr«, was auch immer die Verordnungen unserer Vorfahren oder selbst die Stimmen unserer lichten Götter zum Gegenteile sagen mögen.

Diese drei Jenseite sind die drei Offenbarungen des Altertums, und wir verdanken es beinahe ganz der Entdeckung des Veda, dass wir in diesem unserem neunzehnten Jahrhundert noch einmal jene frühen Phasen des Denkens und der Religion beobachten können, welche lange vor den Anfängen anderer Litteraturen dahingeschwunden waren[70]. Im Veda ist vor unseren Augen eine alte Stadt aufgedeckt worden, welche in der Geschichte aller anderen Religionen mit Schutt angefüllt und von neuen Architekten überbaut ist. Einige von den frühesten und lehrreichsten Scenen unserer Kindheit, welche bis vor dreißig oder vierzig Jahren für immer verschwunden schienen, sind noch einmal am Horizonte unserer Erinnerung aufgegangen.

Nur noch einige Worte, um wenigstens anzudeuten, wie diese religiöse Entwickelung in Indien gleichzeitig die Keime der indischen Philosophie enthielt. Die Philosophie ist in Indien, was sie sein soll, nicht die Verneinung, sondern die Vollendung der Religion; sie ist die höchste Religion, und der älteste Name des ältesten philosophischen Systems in Indien ist Vedânta, d. h. das Ende, der Zweck, das höchste Ziel der Philosophie.

Lassen Sie uns noch einmal zu jenem alten Theologen zurückkehren, welcher im fünften Jahrhundert v. Chr. lebte und uns sagte, alle Götter hätten sich schließlich nur als drei Götter herausgestellt, die Götter der *Erde*, der *Luft* und des *Himmels*, welche unter verschiedenen Namen angerufen

würden. Derselbe Schriftsteller sagt uns, dass es in Wahrheit nur *einen* Gott giebt: aber er nennt ihn nicht den Herrn oder den höchsten Gott, den Schöpfer, Regierer und Erhalter aller Dinge, sondern er nennt ihn Âtman, *das Selbst*. Der eine Âtman oder das Selbst, sagt er, wird auf viele Weisen gepriesen wegen der Größe der Gottheit. Und er fährt fort: »Die anderen Götter sind nur ebenso viele Glieder des einen Âtman, des Selbst, und so hat man gesagt, dass die Dichter ihre Preislieder nach der Vielheit der Naturen derjenigen Wesen, welche sie preisen, einrichten.«

Dies ist freilich zweifellos die Sprache eines philosophischen Theologen, nicht eines alten Dichters. Aber diese philosophischen Betrachtungen gehören dem fünften Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung an, wenn nicht einer früheren Periode, und die ersten Keime solcher Gedanken können schon in einigen vedischen Hymnen wahrgenommen werden. Ich habe bereits aus den Hymnen solche Stellen citirt, wie diese [71]: »Sie sprechen von Mitra, Varu*n*a, Agni, dann ist er der himmlische Vogel Garutmat; *das was ist und eins ist* benennen die Dichter auf verschiedene Art; sie sprechen von Yama, Agni, Mâtari*s*van.«

In einem anderen Hymnus, in welchem die Sonne mit einem Vogel verglichen wird, lesen wir: »Die weisen Dichter stellen mit ihren Worten den Vogel, welcher eins ist, auf viele Weisen dar [72].«

Alles dies ist noch mythologisch gefärbt; aber es giebt andere Stellen, von denen ein reineres Licht auf uns ausstrahlt, wenn z. B. ein Dichter fragt [73]: »Wer sah ihn, als er zuerst geboren wurde, als er, der keine Knochen hat, ihn trug, der Knochen hat? Wo war der Odem, das Blut, das Selbst der Welt? Wer ging, um dies von jemand zu erfragen, der es wusste?«

Auch hier ist der Ausdruck noch unbeholfen; aber wenn auch das Fleisch schwach ist, der Geist ist sehr willig. Der Ausdruck »Er, der Knochen hat« soll das bedeuten, was Festigkeit und Gestalt angenommen hat, das Sichtbare, im Gegen-

satze zu dem, was keine Knochen, keinen Leib, keine Form hat, dem Unsichtbaren, indem »Odem, Blut und Selbst der Welt« weiter nichts sind als Versuche, Namen und Vorstellungen für etwas zu finden, was notwendigerweise unvorstellbar und darum auch unnennbar ist.

In der zweiten Periode der vedischen Literatur, in den sogenannten Brâhma*n*as, und besonders in den Upanishads oder dem Vedânta-Teil, erheben sich diese Gedanken zu vollkommener Klarheit und Bestimmtheit. Hier erreicht die Entwickelung des religiösen Denkens, welche in den Hymnen begann, ihre Vollendung. Der Kreis schließt sich in sich ab. Anstatt das Eine mit vielen Namen zu umfassen, werden die vielen Namen nun als das Eine zusammengefasst. Die alten Namen werden offen bei Seite gelegt; selbst solche Titel wie Pra*g*âpati, Herr der Geschöpfe, Vi*s*vakarman, Macher aller Dinge, Dhât*r*, Schöpfer, werden als unzutreffend weggeworfen. Der jetzt gebräuchliche Name drückt weiter nichts als die reinste und höchste Subjektivität aus, es ist Âtman, das Selbst, weit abstrakter als unser *Ich*; das Selbst aller Dinge, das Selbst aller alten mythologischen Götter — denn sie waren nicht *bloße* Namen, sondern Namen, die etwas bedeuten sollten — endlich, das Selbst, in welchem jedes einzelne Selbst Ruhe finden, zu sich selbst kommen, sein eigenes wahres Selbst finden muss.

Sie werden sich erinnern, dass ich Ihnen in meiner zweiten Vorlesung [74] von einem Knaben erzählte, welcher darauf bestand, von seinem Vater geopfert zu werden. Als er darauf zu Yama, dem Herrscher der Verstorbenen, kam, wurden ihm drei Gaben verliehen, und er verlangte als dritte Gabe, dass Yama ihm mitteile, was aus dem Menschen nach seinem Tode wird. Jener Dialog bildet den Teil von einer der Upanishads, er gehört zum Vedânta, dem Ende des Veda, dem höchsten Ziele des Veda. Ich will Ihnen ein paar Auszüge daraus vorlesen.

Yama, der König der Todten, spricht:

»Die Thoren, welche in der Finsternis wohnen, obgleich sich weise dünkend und aufgeblasen von eitler Wissenschaft,

gehen taumelnd herum, wie ein Blinder, der von einem Blinden geführt wird.

Nicht erhebt sich die Zukunft vor dem sorglosen Kinde, das sich durch die Täuschungen des Reichtums bethören lässt. *Dies* ist die Welt, es giebt keine andere; also denkt es und verfällt immer wieder meiner Herrschaft (der Herrschaft des Todes).

Der Weise, der durch Nachdenken über sein *Selbst* den Alten (den Greis im Innern), den schwer sichtbaren, in Finsternis eingedrungenen, in einer Höhle verborgenen, in einem Abgrund weilenden, als Gott erkennt, lässt fürwahr Freud und Leid weit hinter sich.

Das Selbst, der Erkenner, wird nicht geboren, noch stirbt es, es ist aus nichts entstanden noch zu etwas geworden. Der Alte ist ungeboren, von Ewigkeit zu Ewigkeit; er wird nicht getötet, wenngleich der Körper getötet wird.

Das Selbst ist kleiner als klein, größer als groß, verborgen im Inneren des Menschen. Wer frei von Verlangen und frei von Schmerz ist, sieht die Größe des Selbst durch die Gnade des Schöpfers.

Obgleich er sitzt, geht er weit; obgleich er liegt, wandert er überall. Wer außer mir selbst vermag den Gott, der sich freut und nicht freut, zu erkennen?

Jenes Selbst kann nicht durch die heiligen Schriften erlangt werden, noch durch den Verstand, noch durch große Gelehrsamkeit. Den sich das Selbst erwählt, von ihm allein kann das Selbst erlangt werden; das Selbst erwählt ihn als sein Eigentum.

Wer sich aber nicht abwendet von seiner Schlechtigkeit, wer nicht ruhig und in sich gekehrt ist, oder wer nicht ruhigen Geistes ist, der erlangt das Selbst auch nicht durch Erkenntnis.

Kein Sterblicher lebt durch den Atem, der auf- und niedergeht. Wir leben durch einen anderen, auf dem beide beruhen.

Wohlan denn, ich will dir dieses Geheimnis verkünden, das ewige Wort (Brahman), und was mit dem *Selbst* geschieht, nachdem es den Tod erreicht hat.

Manche werden als lebendige Wesen wiedergeboren,

manche werden zu Stock und Stein, je nach ihren Thaten und nach ihrer Erkenntnis.

Aber er, der höchste Geist, welcher in uns wacht, während wir schlafen, Lust auf Lust schaffend, der wird fürwahr das Licht genannt, er das Brahman, er das Unsterbliche. Alle Welten sind in ihm gegründet, über ihn geht keine hinaus. *Das ist es.*

Sowie das eine Feuer, nachdem es in die Welt eingegangen ist, verschieden wird je nach dem, was es verbrennt, also wird auch das Eine Selbst in allen Dingen verschieden, je nach dem worin es eingeht, und ist doch auch für sich vorhanden.

Sowie die Sonne, das Auge der Welt, nicht verunreinigt wird durch die äußeren Flecken, die das Auge wahrnimmt, also wird auch das Eine Selbst, welches allen Dingen innewohnt, nicht verunreinigt durch das Leiden der Welt, da es selbst draußen steht.

Es giebt einen ewigen Denker, welcher nicht-ewige Dinge denkt; obgleich einer, erfüllt er die Wünsche von vielen. Die Weisen, welche Ihn in ihrem Selbst empfinden, ihrer ist ewiges Leben, ewiger Friede[75].

Alles was ist, die ganze Welt, nachdem sie (aus Brahman) hervorgegangen, zittert in seinem Hauche. Jenes Brahman ist ein großer Schrecken, wie ein gezogenes Schwert; die es erkennen, werden unsterblich.

Er (Brahman) kann nicht mit der Sprache erreicht werden, mit der Seele oder mit dem Auge. Er kann nicht erfasst werden, außer von dem, welcher sagt, *Er ist.*

Wenn alle Wünsche, welche im Herzen weilen, aufgegeben werden, dann wird der Sterbliche unsterblich und erlangt Brahman.

Wenn alle Bande des Herzens hier auf Erden zerrissen werden, dann wird der Sterbliche unsterblich: — hier endet meine Lehre.«

Das ist es, was man den Vedânta nennt, das Veda-Ende, das Ziel des Veda, und das ist die Religion oder die Philosophie — Sie können sie nennen wie Sie belieben — welche von ungefähr 500 v. Chr. bis auf den heutigen Tag fortlebt. Wenn

man überhaupt sagen kann, dass das Volk von Indien gegenwärtig irgend ein Religionssystem hat — abgesehen von den Ahnenopfern und den *S*râddhas, und abgesehen von den bloßen Kastengebräuchen — so ist dies in der Vedânta-Philosophie zu finden, deren leitende Grundsätze bis zu einer gewissen Ausdehnung in jedem Dorfe bekannt sind[76]. Jene große Wiederbelebung der Religion, welche vor einigen funfzig Jahren von Ram-Mohun Roy ausging und jetzt als der Brahmasamâj bekannt ist unter der Leitung meines edlen Freundes Keshub Chunder Sen[77], wurde besonders auf den Upanishads begründet und war ihrem Geiste nach vedântisch. Es giebt in der That einen ununterbrochenen Zusammenhang zwischen den neuesten und den ältesten Phasen des indischen Geistes, der sich über mehr als dreitausend Jahre erstreckt.

Bis auf den heutigen Tag erkennt Indien keine höhere Autorität in Sachen der Religion, des Ceremoniells, des Rechts und der Sitten, als den Veda, und so lange Indien Indien ist, wird niemand jenen alten Geist des Vedântismus auslöschen, welcher von jedem Hindu von frühester Jugend an geatmet wird, und in verschiedener Gestalt selbst die Gebete des Götzendieners wie die Spekulationen des Philosophen und die Sprichwörter des Bettlers durchdringt.

Darum ist aus rein praktischen Gründen — ich meine zu dem rein praktischen Zweck, um etwas von den geheimen Triebfedern zu erkennen, welche den Charakter, die Gedanken und Thaten des niedrigsten wie des höchsten Hindu bestimmen — eine Bekanntschaft mit der indischen Religion, welche auf dem Veda, und mit der indischen Philosophie, welche auf dem Vedânta beruht, höchlich wünschenswert.

Es liegt nahe, die Sache leicht zu nehmen und zu fragen, wie mancher Staatsmann selbst in Europa gefragt hat: Was hat die Religion, oder was hat die Philosophie mit der Politik zu thun? Trotz aller gegenteiligen Erscheinungen und trotz der Gleichgültigkeit in religiösen Dingen, welche so oft von den Indern selbst zur Schau getragen wird, sind in Indien doch Religion und Philosophie noch immer Großmächte. Man lese den

Bericht, welcher neuerdings von zwei eingeborenen Staatsmännern veröffentlicht ist[78], und man wird sehen, ob der Vedânta noch eine moralische und politische Macht in Indien ist oder nicht.

Aber ich verlange noch mehr für den Vedânta, und empfehle sein Studium nicht nur den Kandidaten für den indischen Civildienst, sondern allen wahren Freunden der Philosophie. Es wird ihnen eine Lebensanschauung eröffnen, die sich von allen anderen Lebensanschauungen, welche wir in der Geschichte der Philosophie kennen lernen, unterscheidet. Sie sahen, wie die Verfasser der Upanishads hinter allen Devas oder Göttern den Âtman oder das Selbst entdeckten. Von jenem Selbst sagten sie nur drei Dinge aus, dass es ist, dass es erkennt, und dass es ewige Freude genießt. Alle anderen Prädikate waren negativ: es ist nicht dies, es ist nicht das, es liegt jenseit der Grenze des Erkennens oder Benennens.

Aber jenes Selbst, jenes höchste Selbst, der Paramâtman, konnte erst nach einer strengen moralischen und intellektuellen Zucht entdeckt werden, und wer ihn noch nicht entdeckt hatte, durfte niedrigere Götter anbeten und poetischere Namen gebrauchen, um die Bedürfnisse seines Herzens zu befriedigen. Wer da wusste, dass die anderen Götter nur Namen oder Personen waren — *personae* oder Masken im wahren Sinne des Worts, pratîkas, wie sie im Sanskrit heißen — wusste auch, dass diejenigen, welche diese Namen oder Personen anbeteten, thatsächlich, wenn auch unbewusst, das höchste Selbst anbeteten. Dies ist ein sehr charakteristischer Zug in der Religionsgeschichte Indiens. Selbst in der Bhagavadgîtâ, einer ziemlich populären und exoterischen Erklärung der vedântischen Lehren, sagt der höchste Herrscher oder Bhagavat selbst: »Auch die, welche Götzenbilder anbeten, beten mich an[79]«.

Doch dies war nicht alles. Wie die alten Weisen von Indien hinter den Namen Agni, Indra, Pra*g*âpati und hinter der ganzen Mythologie der Natur den Âtman entdeckt hatten — wir wollen ihn das objektive Selbst nennen —, erkannten sie auch hinter dem Schleier der Körperlichkeit, hinter den Sinnen, hinter dem

Geist und hinter unserer Vernunft, in Wahrheit hinter der Mythologie der Seele, welche wir oft Psychologie nennen, einen anderen Âtman, oder das subjektive Selbst. Auch dieses Selbst war nur durch eine strenge sittliche und geistige Zucht zu entdecken, und die, welche es erkennen wollten, nicht sich selbst, sondern ihr Selbst, hatten viel tiefer einzuschneiden, als die Sinne oder der Geist oder die Vernunft oder das gewöhnliche Ich. Auch dies alles waren Devas, lichte Erscheinungen — bloße Namen — aber Namen, die etwas bedeuten sollten. Vieles, was den Menschen sehr teuer war, was ihnen eine Zeitlang als ihr wahres Selbst erschienen war, mussten sie aufgeben, ehe sie das Selbst der Selbste finden konnten, den Alten Mann, den Zuschauer, ein von aller Persönlichkeit unabhängiges Subjekt, eine von allem Leben unabhängige Existenz.

Als dieser Punkt erreicht war, fing die höchste Erkenntnis an zu dämmern, das Selbst im Inneren (der Pratyagâtman) wurde zu dem höchsten Selbst (dem Paramâtman) emporgezogen; es fand sein wahres Selbst in dem höchsten Selbst, und es wurde erkannt, dass die Einheit des subjektiven mit dem objektiven Selbst aller Wirklichkeit zu Grunde liege, als der dunkle Traum der Religion, — als das wahre Licht der Philosophie.

Diese Grundidee ist mit systematischer Vollständigkeit in der Vedânta-Philosophie ausgearbeitet, und niemand, der die Lehren würdigen kann, welche in Berkeley's Philosophie enthalten sind, wird die Upanishads und die Brahma-sûtras mit ihren Kommentaren lesen, ohne sich reicher und weiser geworden zu fühlen.

Ich gebe zu, dass Geduld, Scharfsinn und ein gewisser Grad von Selbstverleugnung nötig ist, ehe wir in den finsteren Schachten orientalischer Philosophie die soliden Goldkörner entdecken können. Es ist viel leichter und für seichte Kritiker viel unterhaltender, das hervorzuheben, was in der Philosophie der alten Welt abgeschmackt und lächerlich scheint, als es für den ernsten Forscher ist, unter der fremdartigen Hülle Wahrheit und Weisheit zu entdecken. Einige Fortschritte sind aber doch gemacht worden, selbst in der kurzen Spanne Zeit, an die wir

zurückdenken können. Die heiligen Bücher des Ostens sind nicht länger eine bloße Zielscheibe für die Angriffe der Missionäre und die Sarkasmen der Philosophen. Sie sind zuletzt doch als historische Dokumente anerkannt worden, ja als die ältesten Dokumente in der Geschichte des menschlichen Geistes, und als paläontologische Urkunden einer Entwickelung, welche weitere und tiefere Sympathien hervorzurufen anfängt, als die nebelhafte Bildung des Planeten, den wir einen Augenblick bewohnen, oder die organischen Wandlungen jener Raupe, welche wir Mensch nennen.

Wenn Sie denken, dass ich übertreibe, gestatten Sie mir, Ihnen zum Schluss vorzulesen, was einer der größten philosophischen Kritiker — und sicherlich nicht ein Mann, dem es besonders gegeben war, die Gedanken Anderer zu bewundern — von dem Vedânta und namentlich von den Upanishads sagt. Schopenhauer schreibt:

»Es ist die belohnendste und erhebendste Lektüre, die in der Welt möglich ist: sie ist der Trost meines Lebens gewesen und wird der meines Sterbens sein[80].«

So hätte ich denn, soweit dies in einem Kursus von Vorlesungen möglich war, den Versuch gemacht, Ihnen eine Vorstellung vom alten Indien zu geben, von seiner alten Litteratur und ganz besonders von seiner alten Religion. Meine Absicht war, Ihnen nicht blos Namen und Thatsachen vorzuführen, — diese können Sie in vielen allgemein zugänglichen Büchern finden — sondern Ihnen die allgemeinen Interessen verständlich zu machen, welche jenes alte Kapitel der Menschengeschichte in sich verschließt. Der Veda und seine Religion und Philosophie sollten Ihnen — dies war mein Wunsch — nicht nur merkwürdig und sonderbar erscheinen; Sie sollten fühlen, dass darin etwas liegt, was uns selbst angeht, etwas von unserer eigenen geistigen Entwickelung, einige Erinnerungen, so zu sagen, aus unserer eigenen Kindheit oder wenigstens aus der Kindheit unserer Rasse. Es ist meine Überzeugung, dass wir aus dem Veda oder Vedânta ebenso wichtige und heilsame

Lehren zu ziehen haben, wie aus Homer und Virgil, oder aus den Systemen eines Plato und Spinoza.

Ich will nicht sagen, dass jeder, der zu erkennen wünscht, wie das menschliche Geschlecht, die menschliche Sprache, Religion, die Sitten, Gebräuche, Gesetze und Regierungsformen, wie wir selbst auf unsere gegenwärtige Stufe der Entwickelung gelangt sind, Sanskrit lernen und den Veda studieren muss. Allein nicht zu wissen, was das Studium des Sanskrit und vorzugsweise das Studium des Veda schon gethan hat, um die dunkelsten Stellen in der Geschichte des menschlichen Geistes aufzuhellen, jenes Geistes, von dem wir selbst Leben und Nahrung empfangen, halte ich für ein Unglück oder jedenfalls für einen Schaden, geradeso wie ich es für einen Schaden halten würde, durch das Leben zu gehen, ohne etwas, wenn auch noch so wenig, von der geologischen Bildung der Erde, der Sonne, des Mondes und der Sterne zu wissen — und von dem Gedanken oder dem Willen oder dem Gesetze, welches ihre Bewegungen beherrscht.

Anmerkungen.

[1] Über den frühzeitigen Gebrauch der Buchstaben zu öffentlichen Inschriften siehe Hayman, Journal of Philology, 1879, pp. 141, 142, 150; Hicks, Manual of Greek Historical Inscriptions, pp. 1 ff.

[2] Herodot (V, 59) sagt: »Ich sah phönizische Buchstaben auf einigen Dreifüßen in einem Tempel des Ismenischen Apollon zu Theben in Böotien, die meisten von ihnen gleichen den ionischen Buchstaben.«

[3] Munch, Die nordisch-germanischen Völker, S. 240.

[4] Herod. V, 58 sagt: »Die Ionier nennen *βύβλος* von Alters her *διφθέραι*, weil sie einmal, in Ermangelung des ersteren, sich der letzteren zu bedienen pflegten. Und noch bis auf meine Zeit herab schreiben viele von den Barbaren auf solchen diphtherae.«

[5] Hekataeos und Kadmos von Miletos (520 v. Chr.), Charon von Lampsakos (504 v. Chr.), Xanthos der Lydier (463 v. Chr.), Pherekydes von Leros (480 v. Chr.), Hellanikos von Mitylene (450 v. Chr.) etc.

[6] Lewis, Astronomy, p. 92.

[7] Hayman, Journal of Philology, 1879, p. 139.

[8] Siehe Max Müller, History of Ancient Sanskrit Literature, p. 497 ff.: »On the Introduction of Writing in India«.

[9] Max Müller, History of Ancient Sanskrit Literature, p. 515.

[10] Max Müller, Hibbert Lectures, p. 153.

[11] Siehe meinen Artikel über das Zeitalter der Kâ*s*ikâ im Indian Antiquary 1880, p. 305.

[12] Die Übersetzung der wichtigsten Stellen aus I-tsing's Werk verdanke ich einem meiner japanesischen Schüler, K. Kasawara.

[13] Siehe Bunyiu Nanjio's Katalog des chinesischen Tripi*t*aka, S. 372, wo Âryasûra, der vor 434 n. Chr. gelebt haben muss, als der Verfasser der *G*âtakamâlâ genannt wird.

[14] Wellington, 1880.

[15] De Bello Gallico VI, 14; History of Ancient Sanskrit Literature, p. 506.

[16] Principles of Sociology, p. 313.

[17] »Das Erbrecht der Hindus ist auf ihrer Religion begründet, und wir müssen uns hüten, dass wir nicht, indem wir indisches Recht handhaben, nach unseren vom englischen Recht abgeleiteten Begriffen handeln und damit unbedachterweise die religiösen Gefühle derjenigen verwunden oder beleidigen, die durch unsere Entscheidungen betroffen werden.« Bengal Law Reports, 103.

[18] Cicero, De Leg. II, 9, 22: »Deorum manium jura sancta sunto; nos leto datos divos habento.«

[19] AV. XVIII, 2, 49.

[20] RV. X, 14, 1—2. Er heißt Vaivasvata, der sonnige (X, 58, 1), und selbst der Sohn des Vivasvat (X, 14, 5). In einer späteren Phase des religiösen Denkens wird Yama als der erste Mensch aufgefasst (vgl. AV. XVIII, 3, 13 mit RV. X, 14, 1).

[21] RV. X, 14.

[22] Im Avesta wird manches dieser Art von Ahura Mazda mit Hülfe der Fravashis gethan.

[23] Siehe *S*atapatha Brâhma*n*a I, 9, 3, 10; VI, 5, 4, 8.

[24] RV. VIII, 48, 3: »Wir tranken Soma, wir wurden unsterblich, wir gingen zum Lichte, wir fanden die Götter«; VIII, 48, 12.

[25] IX, 97, 39. [Vgl. Roth, ZDMG. vol. XXXVIII, S. 135 ff. C. C.]

[26] X, 14, 6.

[27] X, 16, 12.

[28] Cf. M. M., Rigveda, transl. vol. I, p. 24.

[29] Siehe Exkurs H.

[30] *S*at. Br. XI, 5, 6, 1; Taitt. Âr. II, 11, 10; Â*s*val. G*r*h. III, 1, 1; Pârask. G*r*h. II, 9, 1; Âpast. Dharmas., transl. by Bühler, p. 47 ff.

[31] Im *S*âṅkhâyana G*r*hya (I, 5) werden vier Pâkaya*gñ*as genannt: huta, ahuta, prahuta, prâ*s*ita.

[32] Â*s*v. G*r*h. I, 3, 30.

[33] Manu III, 117—118.

[34] Manu III, 85.

[35] Taittirîyâra*n*yaka, Preface, p. 23.

[36] Mâsi mâsi vo' *s*anam iti *s*rute*h*, Gobh. G*r*h. p. 1055.

[37] Siehe Pi*nd*apit*r*ya*gñ*a von Dr. O. Donner, 1870. Die Beschränkung auf drei Ahnen, Vater, Großvater und Urgroßvater, findet sich in der Vâ*g*.-Sa*m*hitâ XIX, 36—37.

[38] Es herrscht jedoch eine große Mannigfaltigkeit in diesen Dingen, je nach den verschiedenen *S*âkhâs. So ist, nach der Gobhila-*S*âkhâ, das Pi*nd*apit*r*ya*gñ*aopfer als smârta zu betrachten, nicht als *s*rauta (pi*nd*apit*r*ya*gñ*a*h* khalv asma*kkh*âkâyâ*m* nâsti);

während andere behaupten, dass ein agnimat das smârta, ein srautâgnimat das srauta Pitryagñaopfer vollziehen sollte: siehe Gobh. Grh. p. 671. Auf S. 667 lesen wir: anagner amâvasyâsraddhâ, nânvâhâryam ity âdaranîyam.

[39] ZDMG., vol. IX, 1856.

[40] Âsv. Grh. IV, 4, 10.

[41] Manu V, 64—65.

[42] Bühler, Âpastamba, Sacred Books of the East, vol. II, p. 138; auch Srâddhakalpa, p. 890. Obgleich das Srâddha in den Gobhilîya Grhyasûtras IV, 4, 2—3 vorgeschrieben wird, ist es dort nicht beschrieben, sondern in einer besonderen Abhandlung, dem Srâddhakalpa.

[43] In der Bedeutung Speise kommt srâddha in srâddhabhug u. a. Wörtern vor. In der Bedeutung Opferhandlung wird es erklärt: yatraitak khraddhayâ dîyate tad eva karma srâddhasabdâbhidheyam. Pretam pitṝms ka nirdisya bhogyam yat priyam âtmanah sraddhayâ dîyate yatra tak khrâddham prakîrtitam. Gobh. Grh., p. 892. Wir lesen auch sraddhânvitah srâddham kurvîta »man soll im Glauben das Srâddha vollziehen«. Gobh. Grh., p. 1053.

[44] Manu III, 82.

[45] Pitṝn uddisya yad dîyate brâhmanebhyah sraddhayâ tak khrâddham.

[46] Âpastamba II, 16, 3: Brâhmanâs tv âhavanîyârthe.

[47] L. c. p. 142.

[48] Manu III, 138. 140.

[49] Âsv. Grh. IV, 5, 8.

[50] Es wird beschrieben als eine vikrti des Pârvanasrâddha in Gobh. Grh., p. 1011.

[51] Einer der Unterschiede zwischen den Handlungen vor und nach dem Sapindîkarana wird von Sâlañkâyana erwähnt: Sapindîkaranam yâvad rgudarbhaih pitrkriyâ — Sapindîkaranâd ûrdhvam dvigunair vidhivad bhavet. Gobh. Grhs., p. 930.

[52] Gobh. Grh., p. 1023.

[53] Grh. ed. Oldenberg, p. 83.

[54] Ein pratyâbdikam ekoddishtam am Jahrestage des Verstorbenen wird erwähnt bei Gobhilîya l. c. p. 1011.

[55] Gobh. Grh., p. 1039.

[56] Sâñkh. Grh., p. 83; Gobh. Grh., p. 1021. Nach einigen Autoritäten wird das ekoddishta zehn Tage lang nava, neu genannt, sechs Monate navamisra, gemischt, halbneu, darauf purâna, alt. Gobh. Grh., p. 1020.

[57] Gobh. l. c. p. 1032.

[58] L. c. p. 1047.

[59] Life and Essays II, p. 195. Col. fügt hinzu, dass in den meisten Provinzen die Perioden für diese sechzehn Ceremonien und für die Schlussfeierlichkeit Sapi*nd*ana vorweggenommen werden, und das Ganze am zweiten oder dritten Tage beendigt wird, worauf sie zur passenden Zeit wiederum vollzogen werden, aber zu Ehren der ganzen Reihe von Vorfahren, anstatt des Verstorbenen allein. Dies nimmt Dr. Donner in seiner gelehrten Abhandlung über das Pi*nd*apit*r*ya*gñ*a-opfer S. 11 als die allgemeine Regel.

[60] Dieser Gegenstand ist, besonders in seinen Beziehungen auf das Erbrecht, ausführlicher behandelt in Ra*g*kumar Sarvâdhikâri's Tagore Law Lectures für 1880, p. 93.

[61] Gobh. G*r*h., p. 892.

[62] L. c. p. 897.

[63] L. c. p. 666 u. 1008. G*r*hyakâra*h* pi*nd*apit*r*ya*gñ*asya *s*râddha-tvam âha.

[64] Gobhila IV, 4, 3, itarad anvâhâryam. Aber die Kommentatoren fügen hinzu: anagner amâvasyâ*s*râddham, nânvâhâryam. Nach Gobhila muss das Vai*s*vadeva- und das Baliopfer am Ende eines jeden Pârva*n*a*s*râddha stattfinden, siehe Gobh. G*r*h., p. 1005; aber kein Vai*s*vadeva bei einem Ekoddish*ta**s*râddha, p. 1020.

[65] L. c. p. 1005—1010; Nir*n*ayasindhu, p. 250.

[66] Siehe Burnell, The Law of Partition, p. 270.

[67] Kalau tâvad gavâlambho mâ*m*sadâna*m* *k*a *s*râddhe nishiddham, Gobhilena tu madhyamâsh*t*akâyâ*m* vâstukarma*n*i *k*a gavâlambho vihita*h*, mâ*m*sa*k*aru*s* *k*ânvash*t*akya*s*râddhe; Gobhilîya G*r*hyasûtra ed. *K*andrakânta Tarkâla*m*kâra, Vi*gñ*apti, p. 8.

[68] Siehe Exkurs I.

[69] Hibbert Lectures, new ed., pp. 243—255.

[70] Im Chinesischen finden wir dieselben drei Richtungen der Religion und ihren innigen Zusammenhang anerkannt, wenn z. B. Confucius zu dem Prinzen von Sung sagt: »Verehre den Himmel (Anbetung der Devas), verehre die Manen (Anbetung der Pit*r*s); wenn du dies thust, werden Sonne und Mond ihre bestimmte Zeit einhalten (*R*ta).« Happel, Altchinesische Reichsreligion, S. 11.

[71] RV. I, 164, 46; Hibbert Lectures, p. 311.

[72] RV. X, 114, 5; Hibbert Lectures, p. 313.

[73] RV. I, 164, 4.

[74] [Vgl. oben S. 51. C. C.]

[75] *Τὸ δὲ φρόνημα τοῦ πνεύματος ζωὴ καὶ εἰρήνη.* Siehe auch Ruskin, Sesame, p. 63.

[76] Major Jacob, Manual of Hindu Pantheism, Preface.

[77] [Der berühmte Reformator ist leider am 8. Januar d. J. verstorben. C. C.]

[78] Life and Letters of Gokulagi Sampattirâma Zâlâ and his views of the Vedânta, by Manassukharâma Sûryarâma Tripâthî. Bombay 1881.

[79] Professor Kuenen findet eine ähnliche Vorstellung in den Worten, welche der Prophet Maleachi (1, 14) in den Mund Jehova's legt: »Denn ich bin ein großer König, und mein Name ist schrecklich unter den Heiden.« Vgl. Hibbert Lectures, p. 181.

[80] Sacred Books of the East, vol. I, The Upanishads, translated by M. M.; Introduction, p. LXI.

Exkurs A, S. 7.

Über die am Oxus und zu Mykenae gefundenen Schätze.

Der am Nordufer des Oxus im Jahre 1877 aufgefundene und von General Cunningham im Journal of the Asiatic Society of Bengal 1881 beschriebene Schatz enthält Münzen von Darius bis herab auf Antiochus den Großen und Euthydemus von Baktrien. Der Schatz scheint daher zu der Zeit am Ufer des Flusses begraben zu sein, als Euthydemus gegen Antiochus marschierte, welcher Baktrien 208 v. Chr. angriff. Euthydemus wurde besiegt, und der Schatz, ob er nun ihm oder einem von seinen Edlen gehörte, blieb bis vor kurzer Zeit unberührt. Es kann kein Zweifel sein über den persischen Charakter vieler der Münzen, Figuren und Ornamente, welche am Ufer des Oxus entdeckt worden sind, und wir müssen daher annehmen, dass es Beutestücke waren, welche die siegreichen Feldherren Alexanders aus Persien weggeführt und eine zeitlang in Baktrien aufbewahrt hatten.

Nun ist für mich von allen Hypothesen, welche in Bezug auf den zu Mykenae gefundenen Schatz oder wenigstens einen Teil desselben aufgestellt worden sind, die von Professor Forchhammer immer die wahrscheinlichste gewesen. Nach seiner Ansicht wären einige von den zu Mykenae entdeckten Kunstwerken als ein Teil der Spolien zu betrachten, welche Mykenae zufielen, und zwar als rechtmäßiger Anteil an der Beute des persischen Lagers. Der persische oder, wenn man lieber will, assyrische Charakter einiger in den Gräbern von Mykenae aufgefundenen Stücke gestattet keinen Zweifel. Die Darstellung des Königs auf seinem Wagen, mit seinem Wagenlenker, wie er den Hirsch

jagt, ist deutlich assyrisch oder persisch. Die Tracht der Figuren auf einigen Siegeln ist entschieden assyrisch oder persisch. Nun begegnet uns derselbe Kunststil zum zweitenmal in den verschiedenen Kunstwerken, die am Oxus gefunden sind. Wir haben den König in seinem zweirädrigen Wagen, hinter seinem Wagenlenker stehend, auf dem Silber-Dareiken (Tafel XII, 6, 7) und der Gold-Reliquie (T. XII, 8). Wir haben die eigentümlichen persischen Hosen, die sarabâra (sarâwil), an der goldenen Statue (T. XII, 1), und noch einmal an der silbernen Statuette (T. XI). Außerdem haben wir den Hirsch in Gold (T. XV, 6), entsprechend dem Hirsch in Silber-Blei (T. 172, Mykenae). Wir haben die Figur eines Mannes in Bronze (T. XIX, 4), und eines Königs in Gold (T. XII, 1), die uns beide an die Figur eines Mannes erinnern, der zu Mykenae (T. 86) gefunden worden ist, und wir haben die kleine Taube, die von einer der Figuren herstammen kann, die zu Mykenae gefunden worden sind (T. 106 und 179).

Alles dies würde verständlich werden, wenn wir die Fünde vom Oxus und die von Mykenae zu derselben Quelle zurückverfolgen könnten — nämlich zu der Beute, welche von den Griechen im persischen Lager gefunden, und zu der, welche von den macedonischen Feldherren aus den Palästen des Darius hinweggeführt wurde.

Dies würde nicht den Ursprung des ganzen Schatzes erklären, der in den Gräbern von Mykenae gefunden ist, aber es würde den Schlüssel zu einem Teil desselben abgeben und so den Entdeckungen von Dr. Schliemann ein neues Interesse verleihen. (Ich habe die Zahlen der Tafeln von Mykenae nach der Sammlung der Original-Photographien citiert, welche Dr. Schliemann mir zum Geschenk gemacht hat.)

Exkurs B, S. 21.

Über den Namen der Katze und des Katzenauges.

Unsere zahme Katze ist aus Ägypten[1] zu uns gekommen, wo sie durch eine lange freundliche Behandlung oder wohl gar Verehrung[2] gezähmt worden war. Bei keinem griechischen oder römischen Schriftsteller vor dem dritten Jahrhundert v. Chr. finden wir die Katze als Haustier. Sie wird zuerst von Caesarius dem Arzt, dem Bruder des Gregorius, des Theologen von Nazianzus, gest. 369 n. Chr., erwähnt. Er spricht von *κάτται ἔνδρυμοι*. Um dieselbe Zeit schreibt Palladius (De re rustica IV, 9, 4): »Contra talpas prodest catos (cattos) frequenter habere in mediis carduetis (Artischockengärten). Mustelas habent plerique mansuetas; aliqui foramina earum rubrica et succo agrestis cucumeris impleverunt. Nonnulli juxta cubilia talparum plures cavernas aperiunt, ut illae territae fugiant solis admissu. Plerique laqueos in aditu earum setis pendentibus ponunt.« Hehn nimmt an, dass talpa hier Maus bedeutet. Ob es nun aber Maus oder Maulwurf bedeutet, es ist klar, dass, als Palladius schrieb (4. Jahrh. n. Chr.), die zahmen Wiesel noch häufiger waren als die Katzen, ob diese nun cati oder catti genannt wurden.

Evagrius scholasticus (Hist. Eccl. 17, 23), um 600 n. Chr., spricht von *κάττα*[3] als dem gewöhnlichen Namen für *αἴλουρος*, das hier also für Katze steht. Er sagt: *αἴλουρον ἣν κάτταν ἡ συνήθεια λέγει.*

Und Isidorus, sein Zeitgenosse, drückt sich in demselben Sinne aus, wenn er sagt (12, 2, 38): »hunc (murionem) vulgus catum a captura vocant«.

[1] Wagner, Schreber's Säugetiere. Suppl. II, S. 536.

[2] Siehe Hehn, Kulturpflanzen und Haustiere, S. 398. Es war die Felis maniculata Ruepp., siehe Hartmann, Zeitschrift für ägyptische Sprache, 1864, S. 11.

[3] Catta bei Martialis 13, 69 scheint eine Art Vogel zu sein.

Wenn wir, in Ermangelung eines entgegengesetzten Zeugnisses, annehmen, dass die zahme Katze im 4. Jahrhundert n. Chr. aus Ägypten nach Griechenland und Italien kam, und dass das kluge Tierchen von den Römern cătus genannt wurde, wird alles übrige verständlich.

In den Ruinen von Pompeji, wo die Knochen von Pferden, Hunden und Ziegen gefunden worden sind, hat man bis jetzt noch keine Katzenknochen entdeckt, und die dortigen Bilder, von denen man annahm, dass sie Katzen vorstellen sollten, sind jetzt, wie bewiesen ist, wenigstens nicht Bilder der zahmen Katze[4].

In der rumänischen Sprache findet sich keine Spur des Wortes catus, wahrscheinlich weil zu der Zeit, als jener romanische Dialekt in Dacien sich bildete, catus noch nicht als lateinisches Wort existierte[5].

Die Mäuse waren ohne Zweifel den Griechen und Römern sehr lästig; aber sie kämpften gegen dieselben, sowie gegen die Eidechsen und Schlangen, nicht mit Katzen, sondern mit der *γαλέη* oder *γαλῆ*, der *ἴκτις*, und dem *αἰέλουρος* oder *αἴλουρος*. Wir müssen nicht denken, dass die Namen dieser Tiere von den Alten mit irgend welcher zoologischen Genauigkeit gebraucht wurden. Nur soviel ist sicher, dass vor dem 4. Jahrhundert n. Chr. keine von diesen Benennungen, wenn sie auf Tiere außerhalb Ägyptens[6] angewandt wird, unsere Felis domestica bezeichnen kann, während Cuvier[7] behauptet, dass in Ägypten die Katzen-Mumien, von den ältesten Zeiten her, anatomisch dieselben sind mit unserer zahmen Katze.

Mein vortrefflicher Freund, der verstorbene Professor Rolleston, den ich mehr vermisse als ich sagen kann, gelangte in einem Aufsatz »On Domestic Cats, ancient and modern« im

---

[4] Hehn l. c., S. 402.

[5] Hehn l. c., S. 531.

[6] Herodot, wenn er von der Katze in Ägypten spricht, wendet auf sie den griechischen Namen *αἴλουρος* an; in den Sibyllinischen Orakeln, Prooem. v. 60, heißt sie *γαλῆ*: *αἰσχύνθητε γαλᾶς καὶ κνώδαλα θειοποιοῦντες.*

[7] Annales du Muséum, An XI (1802), p. 234; Ossemens fossiles, Discours Préliminaires, pp. LXII—LXIII, ed. 1821; Rolleston l. c., p. 50.

Journal of Anatomy and Physiology, 1868, p. 47—61, zu dem Schluss, dass die alten Griechen, z. B. Aristoteles, Aristophanes u. s. w., wenn sie von der *γαλῆ* sprachen, ausgenommen in Ägypten, gewöhnlich die Mustela foina meinten, den weißbrüstigen Marder, der auch Buchenmarder oder Steinmarder genannt wird, manchmal die Mustela furo, das Frettchen, und die Viverra geneta, die Genettkatze, aber niemals den Iltis, Mustela putorius. Was die *γαλῆ* unterscheidet, ist, dass sie Mäuse, Schlangen und Vögel tötet, Vogeleier stiehlt und einen unangenehmen Geruch hat. Die *γαλῆ ἀγρία* oder *ἴκτις* teilt diese Eigenschaften, ist aber größer, und — was wichtig ist — liebt den Honig. Weder das Frettchen (Mustela furo) noch das Wiesel (Mustela vulgaris) rühren Honig an.

Die Katze, unsere Felis domestica, kann in Notfällen dazu gebracht werden, Schlangen zu töten, wird aber niemals Eier stehlen oder Honig essen oder in Löcher gehen, wie die *γαλῆ* oder die Mustela.

Das nützlichste Talent, Mäuse zu töten, wurde von *γαλῆ*, mustela, Wiesel und Katze, geteilt; und wenn wir sagen Katze und Maus, sagten die Griechen *Μῦς καὶ γαλῆ*, die Römer Mus et mustela.

Als die Griechen die zahme ägyptische Katze kennen lernten, übertrugen sie auf dieselbe die alten Namen *γαλῆ* und *αἴλουρος*. Höchstwahrscheinlich war *κάττος* die Nachahmung eines ägyptischen Worts, und wenn Kallimachos, welcher in Ägypten schrieb (3. Jahrh. v. Chr.) vom *αἴλουρος* spricht, hat sein Kommentator ohne Zweifel recht, wenn er sagt *τὸν ἰδίως λεγόμενον κάττον*.

In den griechischen Fabeln, bis herab auf Babrius, braucht *αἴλουρος* niemals als zahme Katze genommen zu werden, sondern es muss Wiesel, Marder, oder wilde Katze bedeuten[8].

Die Römer übertrugen den Namen Mustela nicht auf die Katze, sondern veränderten durch eine Art von Volksetymologie cattus in cătus, und diese zwei Namen, *κάττα* und

---

[8] Hehn l. c., p. 402 gegen Keller, Über die Geschichte der griechischen Fabel, S. 392.

catus, fanden ihren Weg später in fast alle Sprachen von Europa[9].

In Deutschland muss die Katze[10] früh genug angekommen sein, dass man Katzen anstatt Wiesel (ahd. wisula oder wisale) als Gespanntiere der Göttin Freya[11] annehmen konnte, wenn wir nicht voraussetzen, dass auch hier die gemeinte Katze ursprünglich die wilde Katze war, zumal da ihre Stelle sehr oft von dem goldborstigen Eber und dem Falken eingenommen wird[12].

Wir kommen nun zu der Frage, ob die Katze zu einer frühen Zeit in Indien bekannt war. Die zwei Hauptbenennungen im Sanskrit für Katze sind mâr*g*âra und vi*d*âla.

Mâr*g*âra bedeutet der Reiniger, wie ja die Reinlichkeit der Katze wohlbekannt ist. Die wilde Katze heißt ara*n*ya-mâr*g*âra, die Waldkatze (Pa*ñk*atantra 165, 14).

Manu (XI, 131) stellt mâr*g*âra neben nakula, Ichneumon, und im Pa*ñk*atantra (110, 23) lesen wir, dass eine natürliche Feindschaft zwischen Katzen und Hunden (sârameya-mâr*g*âra*n*âm) und zwischen Ichneumons und Schlangen (nakula-sarpâ*n*âm) existiert. Diese instinktive Feindschaft zwischen gewissen Tieren war so bekannt, dass Pâ*n*ini (II, 4, 9) eine Regel aufstellte, nach welcher Composita aus den Namen solcher Tiere gebildet werden sollten. Aber unter diesen Compositis finden wir bei Pâ*n*ini weder Katze und Hund, noch Katze und Maus. Pâ*n*ini kannte die wilde Katze, vi*d*âla (VI, 2, 72), aber nicht die zahme Katze, die Feindin von Hund und Maus. Ja selbst Patañ*g*ali, der Verfasser des Mahâbhâshya, erwähnt die Katze noch nicht unter den Tieren, die einen instinktiven Hass gegen andere Tiere zeigen (II, 4, 12; vgl. auch IV, 2, 104). Die spätere Kâ*s*ikâ giebt im Gegenteil mâr*g*âra-mûshakam, Katze und Maus, als das erste Beispiel zu II, 4, 9.

---

[9] Ahd. chazza; mhd. katze; ags. cat; altn. köttr; franz. chat, chatte; prov. cat, catta; span. gato, gata; it. gatto, gatta; ngr. *γάτα, κατζί*; ir. cat; gael. cat; wälsch câth; russ. kot', koška; poln. kot, kotka; böhm. kot, kotě; lit. katė; finn. katti; lapp. katto; türk. kedy; arm. citto.

[10] Hehn l. c., S. 405.

[11] Grimm, D. Myth., S. 193.

[12] Radolph, Die Göttergestalt der Frigg, 1875, S. 37.

In der chinesischen Übersetzung der Geschichte des Bedd Gelert, welche von Fa Hian um 412 n. Chr. gemacht ist, sind die Wesen, welche einander hassen, die Schlange und das Ichneumon, der kleine Vogel und der Habicht, der *S*rama*n*a und der Brâhma*n*a, die Stiefmutter und das Kind einer anderen Frau[13].

Eine starke Bestätigung des verhältnismäßig späten Datums der Feindschaft zwischen Katze und Maus in Indien liefert das Pa*ñk*atantra. Hier lesen wir (V, 109)[14]: »Eine Maus, wenn auch im Hause geboren, muss getötet werden, weil sie Schaden thut. Eine Katze erbittet man sich von anderswo und bezahlt sie, weil sie nützlich ist.«

Aber in der arabischen Übersetzung (Guidi's Codd. F. und V.) finden wir statt der Katze den Falken; im *Directorium* den nisus oder Sperlingshabicht; im Stephanites den ἱέραξ, und in der alten spanischen Übersetzung den azor.

Man könnte vorerst annehmen, dass, da die Katze im Pa*ñk*atantra vorkam, die arabische Übersetzung die Katze in einen Falken verwandelt hätte. Aber nein. Die alte syrische Übersetzung, welche älter ist als das Pa*ñk*atantra, liest: »Mäuse, wenn auch im Hause geboren, werden ihrer Schädlichkeit wegen getötet; aber Falken fängt man wegen ihrer Nützlichkeit und trägt sie auf der Hand.«

Dies lässt keinen Zweifel übrig, dass das Gleichnis im Original von den Mäusen und dem Falken genommen war, und dass das etwas lahme Gleichnis von der Katze und den Mäusen späteren Datums ist.

Der zweite Name für Katze im Sanskrit ist vi*d*âla oder bi*d*âla. In der Vâ*g*asaneyisa*m*hitâ (XXIV, 31) wird v*r*shada*ms*a durch vi*d*âla erklärt und streng geschieden von nakula (XXIV, 32), welches im Atharvaveda (IV, 139, 5) als ein den Schlangen feindliches Tier vorkommt. Auch Manu (XI, 159) unterscheidet deutlich vi*d*âla von nakula, und sein vana-vi*d*âla soll höchstwahrscheinlich die wilde Katze bedeuten. Pâ*n*ini muss das Wort gekannt haben; denn VI, 2, 72 giebt er eine Regel für den Accent von bhikshâ-vi*d*âla.

---

[13] Siehe S. Beal in der Academy 1882, p. 331.
[14] Selected Essays I, 556.

Es ist schwer, dies Wort zu analysieren. Ich dachte zuerst, es könnte mit vidala (bidala im Ait. Âr. III, 1, 2, 6) zusammenhängen, welches entzwei geschnitten, in der Mitte gespalten bedeutet, was ein sehr bezeichnender Name für das Katzenauge wäre. Aber dies würde das cerebrale *d* unerklärt lassen. In den U*n*âdisûtras (I, 117) wird das Wort von vi*d*, schreien, mit dem Suffix âla abgeleitet. Dies Suffix zeigt eine gewisse Analogie mit âliya in mâr*g*âliya, einem anderen Namen für die Katze.

Jetzt entsteht die Frage, ob von vi*d*âla ein Derivativ vai*d*âlya gebildet werden konnte, und ob dies Wort dem griechischen *αἴλουρος* oder *αἰέλουρος* zu Grunde liegen kann, das man sonst gewöhnlich aus *αἰόλος* und *οὐρά* erklärt hat. Wir würden eine Parallelform vaidârya anzunehmen haben, und ferner einen Übergang von *ορρος* zu *ουρος*, zugleich unter Zugabe der Möglichkeit, dass das Wort nicht als ein gewöhnliches indogermanisches Wort ins Griechische kam, sondern als ein fremder Name für ein fremdes Tier.

Und dabei erhebt sich eine neue Frage. Vai*d*ûrya und vaidûrya, gerade die Form, welche dem griechischen *αἴλουρος* am besten entsprechen würde, bedeutet im Sanskrit das Katzenauge. Die Katze wird ma*n*ivai*d*ûryalo*k*ana genannt, d. h. Augen wie Vaidûryastein habend. Es ist richtig, dass ein so alter Grammatiker wie Pâ*n*ini (IV, 3, 84) vaidûrya von vidûra »sehr entfernt« ableitet, und dass es deshalb oft mit einem dentalen d geschrieben wird. Aber dies scheint ein nachträglicher Einfall zu sein. Der Übergang von vaidârya zu vaidûrya ist selbst im Sanskrit nicht unmöglich, wenn wir uns an solche Parallelformen wie dûra und davîyas, sthûla, sthavîyas u. s. w. erinnern. Wenn also vaidûrya mit vi*d*âla zusammenhing und ursprünglich ein Katzenauge bedeutete, ist es merkwürdig, um nicht mehr zu sagen, dass die Prakrit-Form veluriya, wie Pott bemerkt hat, im Griechischen als *βήρυλλος* erscheint, wieder ein fremder Name für einen fremden Edelstein, nämlich den Beryll. Es ist ohne Zweifel wahr, dass, wissenschaftlich gesprochen, das Katzenauge und der Beryll verschieden sind, aber in manchen Fällen, wie Professor Fischer mich belehrt, ist die Farbe des Berylls dem Auge einer Katze gleich, obschon sie niemals jenen schimmernden Glanz hat, den man bei allen

wirklichen Katzenaugen-Mineralien wahrnimmt, wenn sie convex geschliffen sind[15].

Vaidûrya wird auch als der Name des Landes oder des Gebirges gebraucht, wo man das Vaidûryamineral findet[16]. Zur Zeit des Varâhamihira (B*r*hatsa*m*hitâ XIV, 14) im 6. Jahrhundert n. Chr. waren die Minen des Beryllsteines angeblich im Süden von Indien. Aber im Kommentar zu den U*n*âdisûtras (II, 20) hören wir von Vidûra als dem Namen von Bâlavâya, welches entweder ein Berg oder eine Stadt ist, woher die besten Vai*d*ûryasteine kommen sollen. Auch im Kommentar zu Pâ*n*ini (VI, 2, 77) wird Bâlavâya als der Name eines Gebirges erwähnt.

Kâtyâyana machte den Einwurf, dass Pâ*n*ini's Regel (IV, 3, 84), nach welcher vai*d*ûrya von vidûra gebildet wird, falsch sein müsse, da der Vai*d*ûryastein nicht von Vidûra komme, sondern von Bâlavâya, und zu Vidûra nur geschnitten oder geschliffen werde. Uns geht hier die Art nichts an, wie Patañ*g*ali sich bemüht, dies Dilemma zu lösen, sondern nur das Dilemma selbst, d. i. der Umstand, dass zu Kâtyâyana's oder in allen Fällen zu Patañ*g*ali's Zeiten der Berg Bâlavâya, nicht Vidûra, als die Fundstätte der Vai*d*ûryasteine bekannt war. Wir wissen sonst nichts über dieses Bâlavâya-Gebirge; aber Burnouf hat vor vielen Jahren durch eine sehr kühne Kombination den Versuch gemacht, den Namen des Bolor oder Balur-tâgh[17] mit dem Vai*d*ûrya-Gebirge zu identificieren, dem Gebirge, welches die Vai*d*ûryasteine liefert. Dies würde neue Berührungspunkte zwischen dem Osten und dem Westen ergeben, welchen nachzugehen jedoch voreilig wäre. Selbst die Übereinstimmungen und Ähnlichkeiten, welche ich in dieser Note berührt habe, sind

---

[15] Col. Yule macht mich darauf aufmerksam, dass im Hindi billâ, bilâu und bilâo Katze, billur, billaur und bilaur Krystall bedeuten.

[16] Col. Yule bemerkt, dass die Vaidûrya-Berge der nördliche Teil der Ghats gewesen sein müssen, weil die großen Flüsse des Dekhan daher kamen. Er verweist auch auf die Ὀρούδια ὄρη des Ptolemäus.

[17] Professor Weber nimmt Pott's Etymologie von βήρυλλος und Burnouf's Ableitung von Belur-tâgh von vai*d*ûrya an (s. Omina und Portenta, 326), obgleich er meint, es könnte umgekehrt sein. Später (Ind. Stud. XIII, 370) will er lieber an den Zusammenhang von Bâlavâya mit Belur-tâgh denken. Vgl. auch »Die indischen Mineralien« von Dr. R. Garbe, S. 85.

keineswegs fest begründet, und ich habe sie nur zusammengestellt, damit wir, wenn wir zu dem Schlusse kommen sollten, es sei keine historische Verwandtschaft zwischen vi*d*âla, vai*d*ûrya, *αἴλουρος*, *βήρυλλος* und Belur-tâgh[18], daraus die wichtige Lehre ziehen, dass das Kapitel der Zufälligkeiten manchmal größer ist als wir vermuten.

Exkurs C, S. 40.

Über Dorfgüter.

Da Sleeman's »Rambles of an Indian Official« nicht leicht zugänglich sind, gebe ich einige weitere Auszüge aus denselben, welche sich auf die Dorfgemeinden beziehen, wie jener sie kannte. Im zehnten Kapitel des ersten Bandes schreibt er:

»Neun Zehntel der unmittelbaren Besteller des Ackers in Indien sind kleine Pächter, welche einen Pachtvertrag auf ein oder zwei Jahre haben, wie der Fall liegt, und ihre Ländereien mit ihrem eigenen Inventarium bewirtschaften. Ein solcher Landwirt, wenn er nur einen Pflug mit Stieren besitzt und tüchtig ist, kann immer von den Inhabern der Dörfer gute Ländereien zu mäßigen Bedingungen erhalten. Die besten Landwirte sind, denke ich, diejenigen, welche sich für günstige Bedingungen auf ihren Besitz und ihre Tüchtigkeit zu verlassen lernen, sich die Hand frei halten, um ihre Pachtungen zu wechseln, wenn ihre Kontrakte ablaufen, und kein erbliches Recht auf Grundeigentum beanspruchen. Der Boden wird meines Erachtens in

---

[18] Der Bolor, dessen Existenz sogar in Abrede gestellt worden ist, ist neulich wieder als der wirkliche Name eines wirklichen Gebirges durch Robert Shaw zu Ehren gekommen. Dieser fand, dass der Name von den Kirghisen für den Distrikt von *K*itral gebraucht wurde. General Cunningham berichtet, dass derselbe Name, Palor, Balors, Balornts, auf die Stadt Iskardo angewandt wird. Siehe Le Muséon I, 358. Hiuen-thsang beschreibt ebenfalls (I, 273) das Königreich Potolo (Bolor) als reich an kostbaren Metallen.

Indien am besten bebaut und die Gesellschaft ist am besten bestellt, wenn die Inhaber der *Dorfgüter* ein Gefühl von dauerndem Interesse an denselben haben, die Zusicherung des Erbrechts an einem Besitz, der nur von der Zahlung einer mäßigen Regierungsforderung abhängt, ungeteilt nach dem Rechte der Erstgeburt an die Nachkommen übergeht und dem gemeinen Recht, welches die gleiche Teilung unter den Kindern sowohl des Land- wie jedes anderen Privatbesitzes unter den Hindus und Mohammedanern vorschreibt, nicht unterworfen ist, und wo die unmittelbaren Besteller die Ländereien, welche sie bearbeiten, nach keinem anderen Rechte innehaben, als kraft eines besonderen Kontrakts.

Wenn ich von Dörfern rede, so meine ich die Inhaber von Ländereien, welche zu den Dörfern gehören. Die ganze Oberfläche von Indien ist in Dorfgüter aufgeteilt. Die Dorfgemeinde besteht aus denjenigen, die das Land inne halten und bebauen, den angestellten Dorfdienern (grâmabh*r*ta), dem Priester (grâmayâ*g*in oder grâmayâ*g*aka, ein verachtetes Amt), Grobschmied (grâmakarmâra), Zimmermann (grâmatakshaka, Pâ*n*. V, 4, 95), Rechnungsbeamten (grâmalekhaka), Wäscher (grâmara*g*aka, dessen Frau ex officio die Hebamme der kleinen Dorfgemeinde ist), Töpfer (grâmakulâla), Wächter (grâmapâla), Barbier (grâmanâpita, Pâ*n*. VI, 2, 62 Komm., auch grâma*n*î*h* genannt), Schuhmacher u. s. w. In einigen Teilen von Central- und Südindien gehören auch der Garpugree[1], welcher die Hagelschauer von der Ernte, und der Bhoomka (bhûmika), welcher die Tiger von den Menschen und ihrem Vieh hinwegzaubert, zu den Dorfdienern. Dazu kommen der kleine Banquier oder Land-Kapitalist, der Krämer, der Kupferschmied, der Zuckerbäcker, der Eisenhändler, der Weber, der Färber, der Astronom oder Astrolog (grâma*g*yotisha), der den Leuten den glücklichen Tag

[1] Her Platts, den ich über diese Namen um Rat gefragt habe, schreibt mir: »Ich hege jetzt keinen Zweifel, dass das Wort garpaga*r*î ist (Accent auf pag), und dass die richtige Form garapaga*d*î oder vielmehr garapaka*d*î ist, mit Verwandlung des k zu g und des d zu r, welches beides in der Dakkhinî häufig ist. Die Etymologie wird daher sein: gar⁰ = gar = sanskr. karakâ. pagar⁰ = paka*r*⁰ (Wurzel von paka*r*nâ) = Prâk*r*t pakka*ddh*a (i), von sanskr. prak*r*sh*t*a, Wurzel k*r*sh mit pra. î = sanskr. î (in).

für jedes irdische Unternehmen, sowie die vorgeschriebenen Zeiten für alle religiösen Ceremonien und Gebräuche angiebt[2].

In manchen Dörfern ist das ganze Land unter ackerbauende Eigentümer verteilt und einer fortwährenden Parzellierung unterworfen vermöge des Erbrechts, welches jedem einzelnen denselben Anteil zuweist.

In anderen ist das ganze Land unter Bauern verteilt, welche es kraft eines besonderen Kontrakts für bestimmte Perioden innehaben, und zwar von einem Eigentümer, welcher das Ganze zusammen von der Regierung inne hat zu einem Pachtsatze, der entweder für die Dauer oder für bestimmte Zeitabschnitte festgestellt ist.

Dies sind die zwei Extreme. Es giebt nur wenig Dörfer, in welchen alle Bauern als Eigentümer betrachtet werden, wenigstens in unseren Nerbudda-Ländereien, und diese werden sich fast ausnahmslos als zu einer Kaste von Brahmanen oder Ra*g*puten gehörig herausstellen, die von einem gemeinsamen Ahnherrn abstammen, welchem das Gut ursprünglich pachtfrei oder gegen eine bestimmte Summe von der jeweiligen Regierung verliehen worden ist, entweder für seine Gebete als Priester, oder für seine Dienste als Soldat. Die nachfolgenden Regierungen, welche die Güter anderer ohne Ceremonie zurücknahmen, wurden davon abgeschreckt, diese zurückzunehmen, und zwar aus Furcht vor den Flüchen der einen[3] und dem Schwerte der anderen.

Solche Gemeinden von landbauenden Eigentümern sind von zwei Arten, diejenigen, unter welchen die Ländereien parzelliert sind, so dass jedes Mitglied seinen Teil als ein besonderes Gut inne hat und für sich allein verantwortlich ist für die Zahlung des darauf lastenden Teils der Pacht an die Regierung; und diejenigen, unter welchen die Ländereien nicht parzelliert sind, die Erträge aber verteilt werden wie unter Teilhabern an einem gemeinsam besessenen Grundstück. In beiden Fällen ernennen sie eins von ihren Mitgliedern, um die Regierungsforderung

---

[2] Einige andere Dorfbeamte, die in Sanskrit-Werken erwähnt werden, sind: grâmagoduh, der Kuhmelker (Pâ*n*. Ga*n*apâ*th*a, 218); grâma-ghâtin, der Dorffleischer, grâmasthabahulokaposha*n*ârtha*m* pa*s*ughâtaka*h*; grâma-preshya, der Dorfbote, ziemlich verachtet; grâma-ghoshin, der Dorfausrufer.

[3] Siehe Vasish*th*a XVII, 86.

einzuziehen und zu bezahlen; oder die Regierung ernennt jemand zu diesem Amte, entweder als einen besoldeten Beamten oder als einen Pächter mit der Berechtigung, von den ackerbauenden Besitzern eine bestimmte Summe mehr zu erheben als das was sie schuldig sind.

Die Gemeinden, in denen die Bauern nur als Pachtinhaber betrachtet werden, sind viel zahlreicher — und wo die Gemeinden von gemischter Natur sind, gelten die ackerbauenden Eigentümer nur zur Inhaberschaft für berechtigt, und müssen ihre Ländereien nach demselben Satze einschätzen lassen wie die anderen, die dieselbe Art von Ländereien inne haben, und bezahlen oft noch einen höheren Satz, der auf den anderen nicht lastet.

Aber dies ist nicht gewöhnlich: es liegt sowohl im Interesse des Grundherrn, gute Pächter zu haben, als im Interesse des Pächters, einen guten Grundherrn zu haben; und im Interesse beider, wie sie selbst merken, ihre Bedingungen freundschaftlich unter einander zu vereinbaren, ohne Berufung auf eine dritte und mächtigere Partei, was immer kostspielig ist und gewöhnlich zum Ruin führt.«

Über andere Details siehe Sir H. Maine's »Village Communities in the East and West; Six Lectures delivered at Oxford«, 1871.

Exkurs D, S. 70.

Die Yueh-chi (Yueh-*k'*).

Obgleich die Eroberungen Alexanders in Indien nur einen sehr vorübergehenden Eindruck hinterlassen zu haben scheinen, so dass selbst der Name Alexanders niemals in der Sanskrit-Litteratur erwähnt wird, gaben sie doch den ersten Anstoß zu großen Bewegungen in Asien, welche zuletzt sehr mächtig und verhängnisvoll auf Indien zurückwirkten. Die Königreiche Baktrien, Syrien und Ägypten waren wesentlich die Frucht von

Alexanders orientalischer Politik. Ägypten und Syrien, wissen wir, fielen nach einer Zeit der römischen Politik zur Beute. Aber das griechische Königreich Baktrien kam mit einer anderen Art von Feinden in Berührung, und fand seinen Untergang durch die Tochâri (die Ta-hia im Chinesischen)[1], eine turanische Rasse, welche, nachdem sie sich jener Position bemächtigt hatten, weiter nach Westen gegen das Königreich Parthien, gegründet 250 v. Chr. durch Arsaces I, vordrangen. Artabanus, der König von Parthien, fiel im Kampfe gegen die Tochâri; aber sein Sohn Mithradates II (124 v. Chr.) wies ihre Einfälle zurück, und trieb dadurch eine mächtige Woge von halbnomadischen Kriegern gegen Kábul, und von da nach Indien.

Chang Kien, welcher von dem Kaiser Wu-ti als Gesandter zu den Yueh-chi geschickt worden war, sagt uns, dass diese Yueh-chi (auch Yueh-ti genannt, die *Ἐφθαλῖται* der Griechen) zu jener Zeit von den Hiung-nu aus ihren alten Sitzen vertrieben worden waren und sich nach Baktrien ergossen hatten, welches damals von den Tochâri (die *Τόχαροι* des Strabo) eingenommen war, und Ta-hia oder Tocharia (jetzt Tokharistán) hieß. Dies kann die Thatsache erklären, dass Yueh-chi und Tochâri von späteren Schriftstellern synonym gebraucht werden. Richthofen behauptet, dass die Yueh-chi der Han-Dynastie den Tochâri entsprechen, und dass sie die Yeta der Wei-Dynastie sind, von den Persern Haiathala oder Haithal und von den byzantinischen Historikern *Ἐφθαλῖται* oder Weiße Hunnen genannt wurden. Col. Yule spricht sich (J. R. A. S. VI, p. 92—120) ebenfalls zu Gunsten der Identität der Tocharoi (Strabo) oder Tu-ho-lo, oder Tokhares (arab.) mit den Yueh-chi aus.

Der Anfang der Wanderungen der Yueh-chi aus dem östlichen Teil des Beckens des Tarym ist auf 157 v. Chr., ihre Ankunft in Transoxiana und ihre Eroberung von Baktrien auf ungefähr 128 v. Chr. angesetzt. Strabo spricht von ihnen als *Ἄσιοι*, *Πασιανοί*, *Τόχαροι* und *Σακάραυλοι*, und lässt sie

---

[1] Die *Δάαι* sollen als die Dacier wieder erscheinen, und Grimm hätte sie gern mit den Dânavas, bösen Geistern, in Verbindung gebracht, und am Ende mit den Dänen. Alles dies ist bis jetzt reiner Dunst, obgleich etwas Licht dahinter stecken mag. Die meisten von diesen Identifizierungen beruhen auf weiter nichts als auf Klangähnlichkeit.

von jenseit des Iaxartes kommen. Ptolemäus spricht von ihnen als den Besitzern von Baktrien; er nennt sie auch Thagori, was Richthofen mit Hiuen-thsang's Tu-holo identifiziert, dem sanskritischen Tukhâra.

Chang Kien, welcher von dem Kaiser Wu-ti gesandt war, um die Yueh-chi zu einem Kriege gegen die Hiung-nu zu bewegen, traf sie an den Ufern des Tu-kwai-shui (Surkhâb); ihre nördliche Grenze war der Oxus (Kwai-shui). Dies muss zwischen den Jahren 139—126 v. Chr., und zwar eher gegen das Ende dieser Periode gewesen sein. Die Yueh-chi werden beschrieben als von weißer und roter Hautfarbe, und gewohnt, vom Pferde herab zu schießen. Sie waren damals 7000 li nördlich von Indien. Ihr Land wurde im Süden von den kürzlich von den Ta-hia (Tochâri) eroberten Distrikten, und im Westen von Ansik, d. i. Parthien begrenzt. Sie waren Hirten und Nomaden und glichen in ihren Sitten und Gebräuchen den Hiung-nu. Von diesen aus ihren Sitzen vertrieben, fielen sie von Westen über die Tochâri her und schlugen sie[2]. Darauf folgten sie dem Laufe des Surkhâb und gründeten an seinem Nordufer eine königliche Residenz. Einige von ihnen fanden Zuflucht in Klein-Tibet (Khiang oder Kanka), und wurden die kleineren Yueh-chi genannt.

Im Südosten von den Tochâri lag Shen-tuh, d. i. Indien, und als Chang Kien bei den Tochâri war, sah er Handelsartikel, die von Indien nach ihrem Lande gebracht waren. Man rechnete, dass Indien einige tausend li südöstlich von Ta-hia (Baktrien) sei. Das Land galt für bebaut, und die Sitten und Gebräuche seiner Einwohner waren denen der Tochâri sehr ähnlich. Das Klima war feucht und heiß, und das Volk bediente sich im Kriege der Elefanten. Das Land lag in der Nähe eines großen Flusses[3].

So weit beruht unsere Kunde von den Yueh-chi und ihren fernen Beziehungen zu Indien auf Sze-ma Tsien, welcher 163 v. Chr. geboren wurde[4].

---

[2] Ihre Hauptstadt war Lam-shi-keng, *Δάραψα*. Kingsmill, Intercourse of China with Eastern Turkestan, J. R. A. S., 1882, p. 82, n.

[3] Nordost-Indien wird Tîn-yût genannt, offenbar Sthânesvara; Kingsmill, l. c., p. 83, n.

[4] Kingsmill l. c., p. 74.

Wenn wir nun zu den Annalen der späteren (oder östlichen) Han-Dynastie (25—220 n. Chr.) oder zu den Annalen der Sui-Dynastie (589—618 n. Chr.) übergehen, finden wir weitere Belehrung über denselben Gegenstand, für welche ich namentlich Professor Legge verpflichtet bin[5].

Die Annalen der späteren Han-Dynastie wurden von Han Yô niedergeschrieben, welcher 445 n. Chr. getötet wurde, und wir finden dort den folgenden Bericht über Tien-chu, d. i. Indien. Das Land soll auch Ken-toku oder Shin-doku heißen. Seine Lage wird beschrieben als viele tausend li südöstlich von den Yueh-chi. Die Gebräuche des Volkes sollen dieselben sein wie die der Yueh-chi. Das Klima ist feucht und heiß. Das Land liegt nahe den großen Flüssen. Die Leute kämpfen auf Elefanten reitend, und sie sind schwächer als die Yueh-chi. Sie befolgen die Religion des Futo, d. i. des Buddha, und enthalten sich des Tötens, dies macht ihre Gebräuche aus.

Die ganze Gegend erstreckt sich von einem Staate der Yueh-chi, genannt Kôfu, d. i. Kábul, nach dem Westmeere in südwestlicher Richtung, und erreicht östlich einen anderen Staat, genannt Han-ki.

Dann fährt der Han-Annalist fort, indem er von der Zeit jener Dynastie, 25—220 n. Chr., redet:

Es giebt in Ken-toku besondere Schlösser, welche nach Hunderten gezählt werden, und in jedem Schlosse ist ein Anführer[6].

Es giebt auch besondere Staaten, welche nach Zehn gezählt werden[7], und in jedem Staate ist ein König. Obgleich ein kleiner Unterschied vorhanden ist, werden diese alle doch Ken-toku oder Shin-doku genannt.

Zu jener Zeit (unter der östlichen Han-Dynastie) gehörten sie alle den Yueh-chi, welche die Könige getötet und Feldherren ernannt hatten, das Volk zu regieren.

Dies scheint sich ungefähr hundert Jahre nach Chang Kien's Gesandtschaft, oder 20 v. Chr., zugetragen zu haben.

---

[5] Lassen, Ind. Altert. II, 352 ff.

[6] Dies stimmt gut zu der Beschreibung der königlichen Schlösser und Festungen, welche in den frühen Gesetzbüchern oder Dharmasûtras gegeben wird.

[7] Die Dasagrâmîs bei Pânini.

Zu jener Zeit wurden die fünf Stämme der Yueh-chi unter Kieou-tsieu-kio vereinigt, der darauf den Titel Kouei-shuang (vielleicht Gushan oder *Κορρανος* der Münzen)[8] annahm. Er besiegte die Könige von Pota und Kipin, und fiel dann in Tien-chu oder Indien ein.

Die Produkte des Landes sind: der Elefant, das Rhinoceros, Schildpatt, Gold, Silber, Kupfer, Blei und Zinn. Die Leute haben seltsame Dinge, welche man im Lande Tai Chin oder Groß Chin findet, da sie Verkehr mit denen von Groß Chin im Westen haben. Unter den Produkten Indiens sind ferner: feine Leinwand, gute Decken oder Matten aus Wolle oder Pelzwerk, verschiedene Arten von Weihrauch, Steinhonig, schwarzer Pfeffer, Ingwer und schwarzes Salz.

Zur Zeit des Kaisers Hwa (89—105) schickten sie oft Boten nach China und machten Geschenke, als ob es Abgaben wären. Aber später erhoben sich die aus den westlichen Gegenden (gegen den Kaiser von China) und brachen ihren Verkehr ab, bis zum zweiten Jahr der Periode Yen-hsi (159) unter der Regierung des Kaisers Kwan (147—167).

Im vierten Jahre derselben Periode (161) kam das fremde Volk unaufhörlich von der Außenseite der Mauer einer Burg an der Grenze eines Orts mit Namen Jitsu-nan.

Dies ist ein unabhängiger, und wenn man die chinesische Denk- und Ausdrucksweise berücksichtigt, vollkommen glaubwürdiger Bericht über den Stand der Dinge in Indien vom ersten Jahrhundert vor bis etwa zum dritten Jahrhundert nach Christus.

---

[8] Oldenberg, Über die Datierung der älteren indischen Münz- und Inschriftenreihen, S. 297. Thomas, J. R. A. S. 1877, p. 18 giebt eine Münze des Heraos, Sakakorranos, wo der Ausdruck *Ἡράου τυραννοῦντος* es klar macht, dass *Κόρρανος* nichts mit *κοίρανος* zu thun hat.

Exkurs E, S. 73.

Briefe über den Buddhismus.

Im Jahre 1882 wurde zu Sion College eine Konferenz über den Buddhismus abgehalten, um die wirklichen oder scheinbaren Übereinstimmungen zwischen der buddhistischen und der christlichen Religion zu diskutieren. Da es mir nicht möglich war, persönlich zu erscheinen, richtete ich folgende Briefe an den Sekretär, welche auf der Versammlung verlesen und später veröffentlicht wurden.

I.

»Ich bedaure, dass es mir durchaus unmöglich ist, der Debatte am Donnerstag beizuwohnen. Darf ich mir aber die Bemerkung erlauben, dass mir eine Diskussion über den Buddhismus im Allgemeinen überhaupt beinahe unmöglich scheint? Was man Buddhismus nennt, gilt von religiösen Meinungen, welche nicht nur einen sehr verschiedenartigen, sondern geradezu entgegengesetzten Charakter unter einander zeigen, gehört Völkern der höchsten und niedrigsten Civilisationsstufe an, und zerfällt in endlose Sekten, ja ist sogar auf zwei besonderen Sammlungen kanonischer Schriften begründet. Ich wüsste kaum eine These zu nennen, welche in Bezug auf den Buddhismus im Allgemeinen gemacht werden könnte. *Divide et impera!* ist der einzige Weg, der zu einem wechselseitigen Verständnis über die Grundprincipien von Buddha's Lehre führen kann, und in Anbetracht der persönlichen Eigenschaften derer, die in Ihrer Versammlung sprechen wollen, wäre, sollte ich meinen, ein Bericht darüber, was der Buddhismus im gegenwärtigen Augenblicke sowohl unter den gebildeten wie unter den ungebildeten Klassen in Ceylon bedeutet, weit interessanter und nützlicher, als eine allgemeine Diskussion über den Buddhismus. Ich werde die Sache vor den zwei buddhistischen Priestern, welche seit einigen Jahren mit mir Sanskrit lesen, zur Sprache bringen; aber ihr Buddhismus ist von dem in Ceylon herrschenden so

verschieden, dass sie den letzteren kaum als ihre eigene Religion anerkennen würden.

Entschuldigen Sie diese flüchtigen Bemerkungen. Treulich der Ihrige

F. Max Müller.«

II.

»Ich kann nichts dagegen haben, dass Sie meinen Brief auf Ihrer Konferenz verlesen wollen, und nach Empfang Ihres zweiten Briefes thut es mir um so mehr leid, dass ich nicht imstande bin, mich persönlich zu beteiligen. Nicht als ob ich viel Zutrauen zu *öffentlichen* Diskussionen hätte, da es so außerordentlich schwer ist, ganz freimütig und wahr zu sein, wenn hundert Menschen auf einen hören, und Erfolg und Beifall für den Augenblick wichtiger scheinen, als die Feststellung der Thatsachen und die Anerkennung der Wahrheit. Aber ich bewundere die Unerschrockenheit, mit der Sie die öffentliche Diskussion über einen Gegenstand herausfordern, der für so viele eine Art von Popanz geworden ist. Ich stimme ganz mit Ihnen überein, und denke, ich kann von mir sagen, dass ich mein Lebelang in dem Geiste gearbeitet habe, der aus Ihrem Schreiben zu mir spricht, so dass, wenn einer Ihrer Freunde mir beweisen könnte, was er Ihnen gesagt zu haben scheint, nämlich »dass das Christentum nur der geringere Abdruck eines größeren Originals sei«, ich mich verneigen und das größere Original annehmen würde. Dass es auffallende Übereinstimmungen zwischen Buddhismus und Christentum giebt, kann nicht geleugnet werden, und es muss gleichfalls zugestanden werden, dass der Buddhismus wenigstens 400 Jahre vor dem Christentum existierte. Ich gehe noch weiter, und würde den lebhaftesten Dank empfinden, wenn jemand mir die historischen Kanäle nachweisen könnte, durch welche der Buddhismus das frühe Christentum beeinflusst haben könnte. Ich habe mich mein Lebelang nach solchen Kanälen umgesehen, doch bis jetzt habe ich keinen gefunden. Dagegen habe ich gefunden, dass es für einige der auffallendsten Übereinstimmungen auf beiden Seiten historische Vorstufen giebt, und wenn wir diese Vorstufen einmal kennen, werden die Übereinstimmungen viel weniger auffallend. Wenn ich in gewissen buddhistischen Werken Lehren antreffe, die mit

denen des Christentums bis zur Identität übereinstimmen, bin ich nicht erschreckt, sondern entzückt, denn die Wahrheit ist sicher nicht weniger wahr, weil sie von der größeren Zahl des menschlichen Geschlechts geglaubt wird[1].

Ich denke, wir haben während der letzten dreißig Jahre einige Fortschritte gemacht. Ich erinnere mich noch an die Zeit, wo alle heidnischen Religionen als Teufelswerk angesehen wurden. Wir wissen jetzt, dass sie Stufen in einer Entwickelung sind, und zwar in einer Entwickelung, die nicht nur durch eine zufällige Umgebung bestimmt wird, sondern durch einen ursprünglichen Zweck, einen Zweck, welcher in der Geschichte der menschlichen Rasse als eines Ganzen verwirklicht wird. Selbst Missionäre haben den Anfang gemacht, sich den Heiden in einem neuen und besseren Geiste zu nähern. Sie suchen nach dem, was in der Religion ihrer Schüler mit Sicherheit beibehalten werden kann, und auf diesem gemeinsamen Grunde bemühen sie sich, einen reineren Glauben und einen besseren Gottesdienst zu errichten, anstatt den Versuch zu machen, die heiligen Grundlagen der Religion, welche, wie ich glaube, in jedem menschlichen Herzen bestehen oder wenigstens einmal bestanden haben, niederzureißen. S. die verständigen Bemerkungen des Bischofs von Lahore im Liberal, July 23, 1882.

Ich schicke Ihnen den eben herausgekommenen Bericht über »Die Heiligen Bücher des Ostens«, übersetzt von verschiedenen Orientalisten und herausgegeben von mir selbst. Mein Zweck bei der Herausgabe dieser Übersetzungen ist genau derselbe wie der Ihrige, nämlich denjenigen, die sich für die Geschichte der Religion interessieren, Thatsachen anstatt Theorien zu geben.

Ich hatte beinahe mein ganzes Leben mit der Ausgabe des Texts und des Kommentars *eines* der heiligen Bücher des Ostens zugebracht, des Veda oder genauer des Rigveda, des ältesten Denkmals orientalischer Religion, der Wurzel aller späteren religiösen Entwickelung in Indien, in einem gewissen Sinne

[1] [Diese Bemerkungen dürften auch nach dem Erscheinen der beiden Schriften von Rudolf Seydel »Das Evangelium von Jesu in seinen Verhältnissen zu Buddhasage und Buddhalehre«, Leipzig 1882, und »Die Buddhalegende und das Leben Jesu nach den Evangelien«, Leipzig 1884, ihre volle Gültigkeit behalten. C. C.]

auch des Schlüssels zum Buddhismus, insofern diese Religion von einer Leugnung der heiligen Autorität des Veda ausgeht. Die Veröffentlichung jenes Werks hat einen vollständigen Umschwung nicht allein in unseren eigenen Ansichten über die Entstehung und Entwickelung der alten Religion, sondern im religiösen Leben der Hindus selbst hervorgebracht, und dies nicht sowohl an der Oberfläche als auf dem tiefsten Grunde.

Als ich sah, wie wenig mir von einem thätigen Leben noch übrig geblieben war, suchte ich die Mitwirkung meiner Freunde und Kollegen zu gewinnen, um mit der Herausgabe zuverlässiger Übersetzungen aller wichtigeren heiligen Bücher des Ostens wenn auch nur einen Anfang zu machen. Aus dem einliegenden Berichte werden Sie ersehen, dass der Buddhismus in seinen verschiedenen Phasen seinen vollen Teil an Beachtung gefunden hat, und dass einige von seinen kanonischen Büchern jetzt auch von denjenigen studiert werden können, die nicht Sanskrit, Pâli oder Chinesisch lesen.

Der Ihrige treulichst

F. Max Müller.«

Exkurs F, S. 75.

Die Renaissance der Sanskrit-Litteratur.

Samvat-Ära.

Einer der Haupteinwände, die man ohne Zweifel gegen meinen Glauben an ein litterarisches Interregnum, vom ersten Jahrhundert v. Chr. bis wenigstens zum dritten Jahrhundert n. Chr. erheben wird, ist die berühmte Samvat-Ära vom Jahre 56 v. Chr.[1], welche von dem sogenannten Augustaeischen Zeitalter Indiens datiert, von der glorreichen Regierung des Vikramâditya, des Besiegers der *S*akas und anderer Mlecchas, und des

[1] Ich nehme durchweg 56 v. Chr. als Anfangsjahr an, obgleich die Ära mit 57 beginnt. Siehe Indian Antiquary XI, p. 271.

großen Schutzherrn der Sanskrit-Litteratur, an dessen Hof die Neun Edelsteine, Dhanvantari, Kshapa*n*aka, Amarasi*m*ha, *S*añku, Vetâlabha*tt*a, Gha*t*akarpara, Kâlidâsa, Varâhamihira und Vararu*k*i geblüht haben sollen[2].

Es ist freilich lange unter allen, die sich mit indischen Münzen und Inschriften beschäftigen, ein offenes Geheimnis, dass es durchaus kein urkundliches Zeugnis für die Existenz eines solchen Königs Vikramâditya im ersten Jahrhundert v. Chr. giebt. Aber das Rätsel ist immer gewesen, wie der *Glaube* an einen solchen König, der im ersten Jahrhundert v. Chr. gelebt haben soll, und an alle seine wunderbaren Heldenthaten entstehen konnte, und das Rätsel ist zuletzt gelöst worden durch das, ich möchte beinahe sagen, architektonische Genie Fergusson's[3]. Dieser Gelehrte sucht zu beweisen, dass das, was man die Ära des Vikramâditya, 56 v. Chr. nannte, ein Datum war, zu dem man gelangte, indem man das Datum der großen Schlacht von Korur[4] nahm, in welcher Vikramâditya, d. i. Harsha von

---

[2] Diese Namen sind aus dem *G*yotirvidâbhara*n*a (16. Jahrhundert) angeführt. Jener Vers scheint jedoch dort von anderswoher eingefügt, und wir finden ihn an anderen Stellen als eine Art versus memorialis citiert, siehe Häberlin's Anthology, p. 1; Bhao Daji, Journal of the Royal Asiatic Society, Bombay 1860, p. 26. Die Neun Edelsteine am Hofe des Vikrama, und der Name mindestens eines derselben, des Amaradeva, kommen auch in einer Inschrift vor, die aus dem Jahre 949 n. Chr. herrührt. Asiatic Researches I, p. 284. Siehe jedoch Weber, Z. D. M. G., XXII, S. 709.

[3] J. R. A. S. 1880. On the *S*aka, Samvat, and Gupta Eras; a Supplement to his Paper on Indian Chronology, 1870.

[4] Diese Schlacht von Korur wird von Albiruni in seinem Bericht über die *S*aka-Ära beschrieben:

»Die *S*aka-Ära«, schreibt er, »von den Indern *S*aka-kâla genannt, ist um 135 Jahre später als die des Vikrama Âditya. *S*aka ist der Name eines Fürsten, der über die Länder herrschte, welche zwischen dem Indus und dem Meere liegen (Bhao Daji, J. R. A. S., Bombay, VIII, p. 242, 1864. Reinaud, Mémoire sur l'Inde, 1849, p. 79). Die Leute hatten viel von seinem Despotismus zu leiden, bis sie vom Osten her Hülfe empfingen. Vikramâditya zog gegen ihn, schlug sein Heer in die Flucht und tötete ihn im Gebiete von Korour, welches zwischen Multan und dem Schlosse Luny (im Pen*g*âb?) liegt. Diese Epoche wurde berühmt durch die Freude, welche die Völker über *S*aka's Tod empfanden, und sie wurde zu einer Ära ausersehen, namentlich von den Astronomen. Vikramâditya empfing seinerseits

Uggayinî, die Mlekkhas entscheidend besiegte, 544 n. Chr.[5], und indem man den Anfang der neuen Ära um 6 × 100 (oder 10 × 60) Jahre vor jenes Datum, d. i. in das Jahr 56 v. Chr. zurückversetzte. Durch einen ähnlichen Prozess, d. h. durch die Addition von 10 × 100 Jahren, ist eine andere Zeitrechnung, genannt die Harsha-Ära[6], von 456 v. Chr. an festgesetzt worden, obgleich dieselbe niemals in wirklichen Gebrauch gekommen zu sein scheint.

Dies hat in der That vieles für sich[7]. Wir könnten auf diese Weise verstehen, warum manches, was ursprünglich von dem Vikramâditya des sechsten Jahrhunderts n. Chr. gesagt war, auf den nur dem Namen nach existierenden Vikramâditya der Vikrama-Ära, 56 v. Chr., übertragen worden ist, indem der Erfinder der Ära um sechshundert Jahre vor seine wirkliche

---

den Titel *S*rî, wegen der Ehre, welche er gewonnen hatte.« Albiruni fügt jedoch hinzu, dass die Regierungszeit dieses Vikramâditya es nicht gestatte, denselben mit dem Fürsten gleichen Namens, welcher in Malva herrschte, zu identifizieren. Diese Schlacht bei Korur kann dieselbe sein wie die bei Multan, welche Târânâtha erwähnt: »*S*rî Harsha beseitigte die Lehre der Mlekkhas, indem er sie bei Multan niedermetzeln ließ.« Asaṅga und Vasubandhu waren seine Zeitgenossen (900 n. Buddha's Geburt); sein Vorgänger hieß Gambhîrapaksha, sein Nachfolger *S*îla, d. i. *S*îlâditya. Ind. Ant. 1875, p. 365.

[5] J. R. A. S., 1880, p. 273. Dasselbe Datum, 466 *S*aka = 544 p. Chr. wird im *S*atrumgaya Mâhâtmya (herausgegeben von Weber) als der Anfang von Vikramâditya's Herrschaft angegeben; Kern, preface p. 15, auf die Autorität von Wilford. Bühler freilich nennt das *S*atrumgaya Mâhâtmya »eine elende Fälschung aus dem 12. oder 14. Jahrhundert«.

[6] J. R. A. S., 1880, p. 275. Reinaud, Mémoire sur l'Inde, p. 136. Es ist merkwürdig, dass Albiruni nicht die wahre Sachlage erraten hat, als ihm von einem Eingebornen erzählt wurde, dass Harsha 400 Jahre vor Vikrama lebte, dass er aber nach dem Kalender von Kasmîra 664 Jahre später, d. i. 608 n. Chr. gesetzt werden muss. Die Zahl der Jahre mag nicht ganz richtig sein; aber was in Wirklichkeit stattfand, ist klar angedeutet.

[7] Vor vielen Jahren bemerkte Holtzmann (Über den griechischen Ursprung des indischen Tierkreises, p. 19): »Ihn (d. h. Vikramâditya) ins erste Jahr seiner Ära zu setzen, könnte ein ebenso großer Fehler sein, als wenn man den Papst Gregor XIII. ins Jahr 1 des gregorianischen Kalenders oder gar den Julius Cäsar ins erste Jahr der nach ihm benannten julianischen Periode, d. h. ins Jahr 4713 v. Chr. setzen wollte.« Siehe Weber, Ind. Litt. Gesch. 202.

Regierungszeit zurückversetzt wurde, in eine Periode, wo es in Wirklichkeit kein monumentales, numismatisches oder historisches Zeugnis für die Existenz irgend eines solchen Königs giebt [8].

Andere haben vor Fergusson eine solche Lösung erraten; was ich aber an ihm bewundere, ist seine Schneidigkeit und die Klarheit, mit der er seine Theorien aufstellt. Die Ära des Vikrama, nimmt er an, ist nicht vor dem sechsten Jahrhundert n. Chr. erfunden worden. Sie kann daher in keinem historischen Dokument vor jener Epoche vorkommen, und die ganze Theorie würde zusammenbrechen, wenn eine einzige Münze oder ein einziger Stein vorgebracht werden könnte, welcher (zeitgenössisch) von 543 n. Chr. datiert wäre.

Der Streit dauert bereits einige Zeit. Dr. Bhao [9] Daji kam zu dem Schluss: »nicht eine einzige Inschrift oder Kupferplatte ist in Vikrama-Samvat datiert vor dem elften Jahrhundert der christlichen Zeitrechnung, und jene Aera kam in Gebrauch bei dem Wiederaufleben des *G*ainatums und der Errichtung der Anhilpura-Dynastie in Gujerat«. Dr. Leumann (Z. D. M. G. XXXVII, 288) scheint derselben Meinung zu sein, zeigt aber selbst, dass die Vikrama-Ära von den *G*ainas etwa um Samvat 700, d. i. 644 n. Chr. angenommen wurde. Fergusson [10] dachte zuerst, dass die Vikrama-Ära zur Zeit des Bho*g*a von Dhârâ (993 n. Chr.), oder vielmehr von den wiederhergestellten *K*âlukyas (1003 n. Chr.) erfunden worden sei. Dies war jedoch zu weit gegangen. General Cunningham leugnet freilich in seinen Archaeological Reports (vol. II, p. 266) die Möglichkeit, dass eine Inschrift im Jahre 747 nach der Samvat-Ära datiert sein könne, und liest demgemäß das Datum einer von Tod's Inschriften nicht 747—56

[8] Dr. Leumann (Z. D. M. G. Bd. XXXVII, S. 290, n.) fragt, ob wir annehmen dürfen, dass der wirkliche Vikramâditya von U*gg*ayinî seine Ära im 42. Jahre seiner Regierung einführte, weil Merutuṅga in seiner Pa*tt*âvali angiebt, Vikrama habe seine Ära im Jahre 512 des Mahâvîra, und im 42. Jahre seiner Regierung eingeführt. Ich bezweifle dies. 512 nach Mahâvîra's Tod ist 526—512 = 14 v. Chr., und da die Vikrama-Samvat-Ära 56 v. Chr. anfängt, waren 42 Jahre nötig, um die Differenz auszugleichen.

[9] J. R. A. S., Bombay, VIII, p. 242, n.

[10] J. R. A. S., 1870, p. 132.

= 691, sondern 747 + 78 = 825/6. Später jedoch, auf p. 68, spricht er von einer 811 datierten Inschrift, welche er nach der Vikrama-Ära, also 754/5 n. Chr. deutet, und welche er als die älteste ihm bekannte Inschrift citiert, die nach jener mittelalterlichen Ära datiert sei [11]. Sir Walter Elliot hat im Jahre 1836 (J. R. A. S. 1837, p. 14) Übersetzungen einiger *K*âlukya-Inschriften veröffentlicht, in welchen auf die beginnende Ersetzung der *S*aka- durch die Vikrama-Ära angespielt wird [12]. In der That, nichts außer einem zeitgenössischen Denkmal, früher als 600 nach der Vikrama-Ära datiert, würde Fergusson's Theorie umwerfen, und auf ein solches Datum ist man bis jetzt noch nicht gestoßen.

Mein gelehrter Freund Professor Bühler, welcher noch immer an der Meinung fest hält, dass die Vikrama-Ära, welche 56 v. Chr. anfängt, wirklich von einem König jenes Namens eingeführt worden sei, der vor dem Anfang der christlichen Zeitrechnung regierte, versuchte zu beweisen, dass Bhao Daji's Grenze eine viel zu späte ist, da z. B. das Datum der Samângadh-Tafel nach der Vikrama-Ära in das Jahr 754 n. Chr. [13] fällt. Aber Herr Fleet erklärt diese Inschrift für eine Fälschung. Er wies auch auf die Pâ*th*a*n*-Inschriften von Samvat 802 (746 n. Chr.) hin, welche die Thronbesteigung des Vanarâ*g*a berichten, aber auch hier hat Herr Burgess einige Zweifel an der Echtheit derselben ausgesprochen (Ind. Ant. V, 112). Immerhin blieb die Thatsache bestehen, dass ein Gelehrter, der vermutlich mehr Inschriften gesehen hatte als irgend ein anderer, nicht einen einzigen Fall vorbringen konnte, wo die Vikrama-Ära vor 754 n. Chr., d. h. 810 Jahre nach ihrer vermeint-

---

[11] Hierin liegt kein Widerspruch, wie Fergusson zu denken scheint (J. R. A. S., 1880, p. 271, 272); auffallend aber ist, dass General Cunningham bei anderen Gelegenheiten Sam. 5 als 52 v. Chr. übersetzt. Siehe Archaeological Survey, III, 31.

[12] »Tribhuvana Malla (1182 A. D.) vertilgte die *S*aka-Ära und führte die Vikrama-Ära an ihrer Stelle ein.« J. R. A. S., 1837, p. 14; 1880, p. 278. J. R. A. S., Bombay, IX, p. 316. Fleet, Ind. Ant. VIII, p. 187.

[13] J. R. A. S., Bombay, II, p. 371 ff. Diese Inschrift ist seitdem als eine Fälschung nachgewiesen worden, siehe Fleet, Ind. Ant. XI, p. 112, Leumann, Z. D. M. G. XXXVII, S. 286.

lichen Einführung [14] angewandt worden wäre. Ich würde demgemäß erwartet haben, dass Professor Bühler, als er plötzlich auf die Kâvî-Inschrift stieß, welche das Datum 486, d. i. 430 n. Chr., für ihren Stifter *G*ayabha*t*a giebt, gezögert hätte, ehe er dasselbe als ein Datum der Vikrama-Ära angab [15]. Unter anderen Umständen wären seine Gründe vielleicht überzeugend gewesen; aber wenn dies der einzige Fall einer Vikrama-Datierung vor 600 ist, so erfordert der Indicienbeweis, auf welchem derselbe beruht, sicherlich eine sorgsame Nachprüfung. So herzlich ich mich über jeden Beweis freuen möchte, welcher die interessante Frage auf welche Weise auch immer entscheiden würde, kann ich mir doch nicht denken, dass dies vereinzelte [16] Datum des *G*ayabha*t*a sie entscheiden wird. Was bewiesen werden soll, ist, dass eine von einem großen König 56 v. Chr. erfundene Ära wenigstens 600 Jahre geruht hat [17]. Dies wird sehr schlagende Gründe und den stärksten authentischen Beweis erforden.

Zeitalter des Vikramâditya Harsha von U*gg*ayini.

Wir wollen nun sehen, wie nach Dr. Bhao Daji [18] und Fergusson [19] die wirkliche Zeit des Vikramâditya, des Erfinders der Vikrama-Ära, bestimmt werden kann. So lange die Reisen

---

[14] Professor Bühler teilt mir mit, dass er jetzt eine Inschrift besitzt, welche datiert ist Samvat 794 = 737/8 n. Chr. (Ind. Ant. June 1883, p. 152).

[15] Die Frage nach dem wirklichen Datum der Kâvî-Inschrift ist seitdem erschöpfend erörtert worden von Fleet, Ind. Ant. Nov. 1883, p. 291. Vgl. Bhagwânlâl Indraji, ebd. March 1884, p. 71—73.

[16] Professor Bühler's Bemerkung (Ind. Ant. 1876, p. 152) ist mir nicht entgangen; aber auch hier ist die Lesung der Zahlen sehr zweifelhaft, siehe Fleet, Ind. Ant. 1876, p. 68, und Bühler selbst giebt nun zu, dass sich kein Samvat-Datum auf jener Tafel findet.

[17] [Als Analogie für die *Möglichkeit* einer solchen Erscheinung könnte der Umstand angeführt werden, dass auch die christliche Ära erst im Jahre 532 (auf den Ostertafeln des Dionysius Exiguus) vorkommt, bei den Karolingern aber erst nach 840, bei den Päpsten erst nach 965. Grotefend, Handb. der histor. Chronologie etc., Hannover 1872. C. C.]

[18] J. R. A. S., Bombay, 1860, p. 225; 1868, p. 249.

[19] J. R. A. S., 1870, p. 85.

Hiuen-thsang's in Indien dauerten, war *S*ilâditya (Harshavardhana Kumârarâ*g*a) auf dem Thron von Kânyakub*g*a, als oberster Herrscher im nördlichen Indien[20]. Die Zeit dieser Reisen erstreckt sich nach chinesischer Chronologie von 629—645. Ungefähr um 640, oder während seines zweiten Aufenthalts zu Nâlanda, hatte Hiuen-thsang eine Vision, dass König *S*ilâditya in zehn Jahren sterben würde. Dies würde, abgesehen von allen Visionen, den Tod des Königs in 650 n. Chr. versetzen. Als Hiuen-thsang von König *S*ilâditya Abschied nahm, hatte derselbe dreißig Jahre regiert und hielt gerade seine sechste fünfjährige Versammlung (genannt Mokshamahâparishad oder Pa*ñ*-*k*aparishad). Der Anfang seiner Regierung muss daher um 610, das Ende um 650 angesetzt werden[21]. Er gehörte zur Klasse der Feï-she[22].

Der chinesische Geschichtsschreiber Ma Tuan-lin giebt etwas abweichende Zahlen, denn er spricht von einer 648[23] nach Magadha geschickten Gesandtschaft, welche den König *S*ilâditya tot und seinen Minister O-lo-na-shan (Ala-na-chun) an seiner Stelle regierend fand. Eine so geringe Differenz ist jedoch in der indischen Chronologie eher als eine Bestätigung denn als eine Schwierigkeit zu betrachten; und dies gilt auch von Ma-Tuan-lin's Bericht von den Kriegen zwischen *S*ilâditya und sei-

---

[20] Dr. Edkins (Athenaeum, 1880, July 3, p. 8) belehrt uns, dass derselbe Kaiser, welcher Hiuen-thsang aufnahm, mit gleicher Freundlichkeit die syrischen Christen, Alopen und seine Gefährten empfing, 639 n. Chr.

[21] Reinaud (Fragments, p. 138) setzt seine Zeit nicht von 607—648; sondern giebt einfach an, dass Harsha's Ära 607 anfing, weil sie 664 nach der Vikrama-Ära angesetzt wurde, d. i. 664—57 = 607 n. Chr. An einer anderen Stelle (»Extrait«, p. 8) giebt Reinaud 607 als das Todesjahr Harsha's. Er erwähnt seine Söhne Karadja und *S*ilâditya, welcher auf den Titel Mahârâ*g*a verzichtete.

[22] Hiuen-thsang I, p. 111. Feï-she ist für Vai*s*ya oder Vaidya genommen worden; aber keins von beiden scheint zu passen.

[23] J. R. A. S., 1870, p. 85; J.R.A.S., Bombay, VI, p. 69. Julien, Mélanges de Géographie Asiatique, p. 164, giebt 646 als das Datum der Abreise der Gesandtschaft, Na-fo-ti-a-la-na-chun als den Namen des Ministers, und *S*rîkumâra als König des östlichen Indiens, wahrscheinlich Bhâskaravarman, Kumâra.

nem großen Gegner Pulakesin[24] von Kalyâna (den er nicht nennt), welche er von 618—627[25] setzt.

Der Vater dieses *S*îlâditya war Prabhâkara (oder Prabhâkaravardhana), und sein älterer Bruder Râgyavardhana[26]. Beide hatten vor *S*îlâditya regiert.

Der ältere Bruder war besiegt und getötet worden von *S*asânka (Mond) von Karnasuvarna[27], einem Feinde der Budhisten[28], und damals war *S*îlâditya zum König ausgerufen worden, obgleich er den Titel Mahârâga ablehnte und den Titel Kumârarâga vorzog. In sechs Jahren eroberte er die »fünf Indien«, aber der Friede wurde in dreißig Jahren nicht wieder hergestellt. Als ein strenger Buddhist verbot er den Genuss von Fleisch. Sein Minister war Po-ni (Bhandi). Dieser Bericht über *S*îlâditya von Kânyakubga, den Oberherrn des nördlichen Indiens, und seine beiden Vorgänger, welcher von einem Augenzeugen, dem chinesischen Wallfahrer Hiuen-thsang herrührt, wird in seinen allgemeinen Umrissen von einem wohlbekannten Sanskrit-Schriftsteller, Bâna, in seinem Harshakarita bestätigt. Der Text des letzteren ist von Dr. F. Hall entdeckt worden, welcher in seiner Vorrede zur Vâsavadattâ auf die große Wichtigkeit desselben hingewiesen hat. Er ist seitdem zu Calcutta herausgegeben worden. Nach diesem Werke[29] war Prabhâkaravardhana Pratâpasîla König von Sthânvîsvara in *S*rîkantha. Pushpabhûti war der Name seines Vorfahren, nicht seines Va-

[24] Die Inschriften sollen ein abweichendes Datum für Pulakesin, den Gegner Harsha's, geben. Bhao Dhaji, J. R. A. S., Bombay, VIII, p. 250; und J. R. A. S., 1870, pp. 92—95 Siehe jedoch Fergusson, Ind. Ant. 1873, p. 94, und Fleet, ebd. 1876, p. 67.

[25] Siehe Stanislas Julien, l. c. p. 162.

[26] Hiuen-thsang, I, p. 112.

[27] Hiuen-thsang, I, p. 112.

[28] L. c., p. 250. Es war derselbe, der den Bodhibaum »dans ces derniers temps« zu zerstören trachtete, l. c., II, p. 463, aber ein anderer als Sâhasânka, dessen Leben von Mahesvara und dem späteren Harsha beschrieben wurde; siehe Hall, Vâsavadattâ, pref. p. 18. Der Bodhi-baum wurde wiederhergestellt von Pûrnavarman, König von Magadha, dem letzten Nachkommen des Asoka (H.-Ths I, p. 463). Herr Telang sucht im Ind. Ant. 1881, p. 95 zu zeigen, dass *S*amkara, welcher einen Pûrnavarman citiert, sein und *S*asânka's, und darum auch Harsha's Zeitgenosse war.

[29] Vgl. Peterson's Kâdambarî. Introd. p. 56.

ters[30]. Seine Königin war Yasomatî, und der König war ein Anbeter der Sonne. Ihre Kinder waren Râgyavardhana, Harsha und Râgyasrî. Bhandi, ein Bruderssohn der Königin, war der Gefährte der jungen Prinzen, während Kumâragupta und Mâdhavagupta, die Söhne des Königs von Mâlava (der demnach damals in einem Unterwürfigkeitsverhältnis zu Prabhâkaravardhana gestanden haben muss) denselben zum Dienste beigegeben waren. Râgyasrî war mit Grahavarman, dem Sohne des Avantivarman aus der Maukhara (?)-Familie verheiratet. Als Prabhâkara starb, erhoben sich die Könige von Mâlava, ermordeten Grahavarman, und warfen Râgyasrî zu Kânyakubga ins Gefängnis. Râgyavardhana zog darauf mit Bhandi gegen Mâlava und besiegte ihn, wurde aber vom Könige der Gaudas verräterisch getötet. Harsha bereitete sich nun vor, den Tod seines Bruders zu rächen. Er beriet sich mit Skandhagupta, schloss einen Vertrag mit Bhâskaravarman[31], König der Prâggyotishas, und vollzog darauf die Vereinigung mit Bhandi. Da er von demselben hörte, dass Râgyasrî ins Vindhyagebirge entkommen war, schickte er Bhandi gegen den König der Gaudas, und zog selbst aus, um nach seiner Schwester zu suchen. Er befreite sie und kehrte nach Hause zurück.

Der Bericht, welchen Hiuen-thsang giebt, stimmt so sehr mit Bâna's Geschichte überein, dass die wenigen Abweichungen von Missverständnissen herrühren müssen. Der Name Sîlâditya erscheint nur bei Hiuen-thsang, nicht bei Bâna. Die Nachricht, dass Harsha ein Vaisya oder ein Vaidya war, muss ein Irrtum Hiuen-thsang's sein, da schon der Name Sîlâditya zeigt, dass er ein Kshatriya war. Die größere Schwierigkeit liegt in der Angabe Hiuen-thsang's, dass Râgyavardhana von Sasâñka von Karnasuvarna erschlagen wurde, nicht, wie Bâna sagt, vom Könige der Gaudas[32]. Sasâñka, der Zerstörer des Bodhibaumes, war der Zeitgenosse des Pûrnavarman, Königs von Magadha,

---

[30] Er wird als Oberkönig, râgâdhirâga, dargestellt, als Besieger der Hunas, Sindhurâgas, Gârgaras, Gandhâras, Lâtas und Mâlavas.

[31] Demselben, bei welchem Hiuen-thsang sich aufhielt, ehe er zu Harsha kam.

[32] Siehe über diese Abweichungen die Bemerkungen Peterson's in seiner wertvollen Einleitung zur Kâdambarî, p. 60 ff, und Hall, Einl. zur Vâsavadattâ.

der den Baum wiederherstellte. Er scheint kurz vor Hiuen-thsang's Besuch in Indien gelebt zu haben, d. h. »dans ces derniers temps«. Wenn dies der Pûr*n*avarman ist, welchen *S*am*kara citiert, würde es nach Herrn Telang zeigen, dass *S*am*kara beinahe ein Zeitgenosse des Hiuen-thsang war (Ind. Ant., April 1884).

Wir erfahren, dass Prabhâkara's geistlicher Ratgeber Mâdhavagupta war, sein Hof-Astrolog Târaka, und sein Hof-Arzt Sushe*n*a[33].

Die Dauer der Regierungen des Râ*g*yavardhana und Prabhâkara ist nicht angegeben; aber da es überliefert ist, dass *S*ilâditya um 640 dreißig Jahre regiert hatte, und dass ungefähr sechzig Jahre vor jener Zeit der Thron von *S*ilâditya Pratâpa*s*ila eingenommen war, schlägt Fergusson vor, das Ende der Herrschaft des *S*ilâditya Pratâpa*s*ila in das Jahr 580 zu setzen, was ungefähr dreißig Jahre, 580—610, für Prabhâkaravardhana und Râ*g*yavardhana übrig lässt. *S*ilâditya Pratâpa*s*ila regierte funfzig Jahre, 530—580[34]; sein Vorgänger war Vikramâditya (zu *S*râvasti)[35], dessen Herrschaft demgemäß 530 geendigt haben muss. Nach dem, was uns Hiuen-thsang von Vikrama's Behandlung des Buddhisten Manoratha[36] erzählt, scheint der König eine Zeitlang die Brahmanen begünstigt zu haben, während sein Nachfolger *S*ilâditya Vasubandhu und die Buddhisten begünstigte, wiewohl es leicht ist zu sehen, dass während der meisten dieser Regierungen alle Sekten gleiche Freiheit und gleichen Frieden genossen.

Nun scheint mir aber dieser Vorschlag, den Regierungen des Prabhâkaravardhana und Râ*g*yavardhana dreißig Jahre zuzuweisen, unnütze Schwierigkeiten zu schaffen. Hiuen-thsang

---

[33] Der Verfasser des Romakasiddhânta heißt *S*rîshe*n*a, aber sein Zeitalter, 505 n. Chr., ist zu früh, um die Identifizierung Sushe*n*a's mit *S*rîshe*n*a zu gestatten. Über Mâdhavagupta s. o.; Târâpati wird als einer von Bâ*n*a's vier Vettern erwähnt.

[34] Ferishtah, welcher ihn Bho*g*a nennt, weist ihm funfzig Jahre zu. J. R. A. S., 1880, p. 278, n.

[35] Hiuen-thsang, II, p. 115.

[36] Manoritha, was nur Mano'rhita sein könnte, scheint für Manoratha (Jou-i im Chinesischen) gemeint zu sein, siehe Hiuen-thsang, I, p. 405.

sagt nicht mehr, als dass sechzig Jahre vor 640 der Thron von *S*îlâditya eingenommen war. Wenn wir *S*îlâditya eine Regierung von 550—600 zuschreiben, wäre es eben so richtig gewesen zu sagen, dass *S*îlâditya sechzig Jahre vor 640 regierte. Es würden dann zehn Jahre für die Regierungen des Prabhâkaravardhara und Râ*g*yavardhana übrig bleiben, welche beide eines gewaltsamen Todes starben, und wir würden die Schlacht von Korur und den Anfangspunkt der Vikrama-Ära, ebensowohl wie die Berufung des Mât*r*gupta zum Throne von Ka*s*mîra durchaus innerhalb der Regierung des Vikramâditya haben, wenn sich seine Regierung bis 550 n. Chr. erstreckte. »Sechzig Jahre« ist wahrscheinlich für den B*r*haspati-Cyklus gemeint.

Die *S*aka-Ära.

Es giebt jedoch noch eine andere gewöhnlich mit dem Namen *S*aka benannte Ära, welche, obwohl sie mit unserem Gegenstande, nämlich der Renaissance der Sanskrit-Litteratur, nicht in unmittelbarer Beziehung steht, dennoch nicht wohl übergangen werden kann. Und dies aus zwei Gründen. Erstlich, weil jene Ära, welche mit 78 n. Chr. beginnt, nach einer viel verbreiteten Annahme das Ende der nördlichen Invasion von Indien bezeichnen soll, und von vielen Gelehrten als der Anfang der Restauration einer einheimischen Regierung und Litteratur in Indien angesetzt worden ist. Zweitens, weil wir auch hier eine glänzende Konjektur Fergusson's[37] zu verzeichnen haben, welche mir, wenn ich sie auch nicht so rückhaltlos annehmen kann wie die erste, doch ein sehr beträchtliches Quantum von Wahrheit zu enthalten scheint. Fergusson hat, ohne den Anspruch auf irgend eine Bekanntschaft mit dem Sanskrit zu erheben, sicher zwei Punkte gesehen, welche die Sanskrit-Gelehrten nicht zu sehen vermocht hatten, nämlich dass die *S*aka-Ära in Indien älter ist als die Vikrama-Ära, so weit das Zeugnis der Monumente in Betracht kommt, und dass sie, weit entfernt davon, das Ende der Herrschaft der *S*aka's in Indien zu bezeichnen, höchstwahrscheinlich aus der Zeit der

---

[37] Siehe seine beiden Artikel »On Indian Chronology«, 1870, und »On the *S*aka, Samvat, and Gupta-Eras«, 1880, im J. R. A. S.

Weihe Kanishka's, des *S*aka-Königs, zum Oberherrn von Indien datiert.

Über den ersten Punkt scheint wenig Raum für einen Zweifel zu sein; über den zweiten ist die Frage, ob Kanishka's Königsweihe wirklich in das Jahr 78 fällt, oder ob die Ära theoretisch festgestellt wurde, wie die Samvat-Ära, etwa um die Zeit seines thatsächlichen Regierungsantritts. Die von Fergusson sichergestellten Thatsachen haben eine sehr beträchtliche historische Bedeutung, insofern sie zeigen, dass nicht nur die Kenntnis des Alphabets und des Münzens, sondern auch die Idee der Chronologie in unserem Sinne des Worts den Indern von außen zukam, in erster Instanz von den Griechen, aber in ihrer mehr praktischen Anwendung von den *S*akas. Die ersten Spuren chronologisch datierter Dokumente begegnen in den A*s*oka-Inschriften, und dann wiederum in den Inschriften des Kanishka. Beide Könige geben einfach die Jahre ihrer Regierung, ohne dass sie weiter in die Zukunft blicken oder wünschen, die Gründer einer historischen Ära zu werden. Kanishka, gleichsam um keinen Zweifel über die fremden Einflüsse zu lassen, welche ihn zu jenen Inschriften bewogen, gebraucht griechische Buchstaben neben seinen eigenen, und fügt die griechischen Monatsnamen [38] hinzu.

Dies ist alles vollkommen natürlich und historisch verständlich. Keine chronologische oder historische Theorie lag diesen Datierungen zu Grunde. Nur dass wir zur Zeit der Regierung des Kanishka in den Inschriften den Ausdruck haben »im neunten Jahre des großen Königs Kanishka« (mahârâ*g*asya Kanishkasya sa*m*vatsare [39] navame), während wir in den Inschriften seiner Nachfolger die Zahl der Jahre weitergeführt finden, so dass z. B. »im dreiundachtzigsten Jahre des Vâsudeva« (mahârâ*g*asya Vâsudevasya sam 83) nicht bedeutet im dreiundachtzigsten Jahre von Vâsudeva's Regierung, sondern im 83. Samvatsara (von Kanishka's Salbung an gerechnet) des Vâsudeva.

---

[38] Wir lesen in der Bahâwalpur-Inschrift: Mahara*g*assa Ra*g*adira*g*assa Devaputassa Kanishkassa, sa*m*vatsare ekadase Sam. II. Daisisassa masassa divase attaviseti 28. Dies soll den griechischen Monat Daisios bedeuten. J. R. A. S., 1870, p. 500.

[39] Mitunter abgekürzt zu sa*m*vatsa, sa*m*vat, sa*m*va und sam.

Zeitalter des Kanishka.

Es erhebt sich darum die Frage, ob Kanishka, der große *S*aka-König, als der unbewusste Gründer der *S*aka-Ära angesehen werden darf, d. h. ob seine eigene Königsweihe erst 78 n. Chr. stattgefunden haben kann.

Fergusson hat gezeigt, dass das Vorkommen römischer Konsularmünzen in der Tope zu Manikyala, welche von Kanishka erbaut worden sein soll, nichts weiter beweisen würde, als dass jener Bau nicht früher als 43 v. Chr. sein kann, jedoch nichts für die Frage entscheiden würde, um wieviel später er sein mag, während der Zustand der römischen Denare im Vergleich mit den Münzen des Kanishka, welche mit ihnen zusammen gefunden worden sind, beinahe einen Beweis dafür darbieten könnte, dass jene römischen Münzen eine lange Wanderung von Hand zu Hand hinter sich gehabt haben müssen, ehe sie in jener Tope niedergelegt wurden. Fergusson's folgender Beweis ist, wenn auch nicht unwiderleglich, so doch sicher scharfsinnig. Indem er sich auf die numismatische Thatsache stützt, dass die Münzen des Gondophares, welcher in den nordwestlichen Provinzen Indiens regierte, älter sind als die des Kanishka[40], schließt er weiter, dass diejenigen, welche die Legende vom Besuche des Heiligen Thomas bei Gondophares[41] erfunden haben, gewusst haben müssen, dass Gondophares nach Christi Tod gelebt hat, und dass daher der numismatisch spätere Kanishka nicht in dem Jahrhundert v. Chr. gelebt haben und die Jahre seiner Herrschaft von dem Vikramâditya Samvat, 56 v. Chr.[42], datiert haben kann.

Das nächste Argument, nämlich dass in der Ahin Posh Tope bei Jellalabad, welche von W. Simpson geöffnet worden ist, neue Münzen von Kadphises, Kanishka und Huvishka gefunden sind, neben römischen Münzen von Domitian, Trajan und der Kaiserin Sabina, der Gattin Hadrians, würde ohne

---

[40] Prinsep's Essays, ed. Thomas. vol. II, p. 214.

[41] Eusebius, Hist. Eccles. I, 13; Sokrates, Hist. Eccles. I, 19.

[42] Der Name des Gondophares, als eines Königs von Indien, kann im Westen durch die Münzen desselben bekannt geworden sein, welche seinen Namen deutlich mit griechischen Buchstaben geschrieben zeigen.

Zweifel beweisen, dass die Tope nicht vor 120 n. Chr. errichtet sein kann, aber die Thatsache, dass Huvishka, wenn wir sein Zeitalter nach der *S*aka-Ära, 78 n. Chr. rechnen, 78 + 48 = 126 n. Chr. gelebt haben würde und so ein wirklicher Zeitgenosse der Kaiserin Sabina gewesen wäre, ist weiter nichts als bemerkenswert, bis bewiesen werden kann, dass Huvishka selbst die Tope erbaute.

Dasselbe findet seine Anwendung auf den Fund der Münzen des Vâsudeva in der Ali Musjid Tope. Selbst wenn aus architektonischen Gründen diese Tope nicht älter als das zweite oder dritte Jahrhundert n. Chr. sein könnte, würde es immer noch zu beweisen sein, dass sie von Vâsudeva erbaut worden ist.

Doch wir stehen nun vor derselben Frage, welche für die Vikrama-Ära beantwortet werden musste, nämlich: Wie kamen die Leute zu dem *Glauben*, dass die *S*aka-Ära die Vernichtung der *S*aka-Könige bezeichnete, wenn sie in der That deren Anerkennung über ganz Indien ausdrückte? Dr. Bhao Daji war, glaube ich, der erste, der darauf hinwies, dass diese Vorstellung von der *S*aka-Ära, als finge dieselbe mit der Vernichtung der *S*akas an, nicht vor dem achten Jahrhundert n. Chr. aufkommt[43]. Âryabha*t*a (geboren 476) kennt weder die Vikrama-, noch die *S*aka-Ära, und wenn die letztere zum erstenmale bei Varâhamihira[44] erwähnt wird, so wird sie einfach *S*aka-bhûpa-kâla oder *S*akendra-kâla genannt, die Zeit des *S*aka-Königs oder der *S*aka-Könige. Brahmagupta (geboren 598) hat nach einem Citate bei Colebrooke den Ausdruck *S*akan*r*pânte gebraucht, welcher nach einem Scholiasten des Bhâskara bedeutet »am Ende (des Lebens oder der Herrschaft) des Vikramâditya, des Besiegers eines Barbarenvolkes, genannt die *S*akas«. Was auch immer der Kommentator gesagt haben mag, Brahmagupta's Ära ist die von 78 n. Chr., und sein Ausdruck *S*akan*r*pânte war vermutlich derselbe als *S*âka, und sollte nach seiner Absicht niemals bedeuten »am Ende der *S*aka-Könige«[45].

---

[43] J. R. A. S., Bombay, VIII, 242.

[44] Colebrooke, Life and Essays, III, p. 428.

[45] Über anta am Ende der Wörter siehe Jacobi, Die Epen Kâlidâsa's, S. 142, 156. In Bhao Daji's Artikel On Kâlidâsa, p. 27, finden wir *s*akan*r*pâlât, d. h. »von dem *S*aka-König an gerechnet«, nicht *s*akan*r*pântât.

Legenden über die Sakâri.

Meine eigene Vermutung — ich will kein anderes Wort gebrauchen — ist, dass das Missverständnis, den Saka-König für den Feind und Besieger der Sakas zu nehmen, aus dem Namen Sakâri entsprang. Dieser wurde von den späteren Schriftstellern, welche keine Kenntnis von dem, was wir Geschichte nennen, besaßen, in dem augenfälligen Sinn »Feind (ari) der Sakas« genommen, während es ursprünglich nur ein anderer Name für Saka, nämlich Sakâra, fem. Sakârî (scil. gananâ)[46] gewesen sein mag.

Eine andere Erklärung ist ebenfalls möglich. Sakâra, wissen wir, ist ein Name, welcher Barbaren gegeben wird, und es wird uns berichtet, dass dieselben so genannt wurden, weil sie die drei Zischlaute des Sanskrit nicht unterscheiden konnten, sondern sie alle gleichmäßig wie *sa* aussprachen. Der von diesen Sakâras oder Sa-sagern gesprochene Dialekt wurde wirklich Sâkârî genannt, und wir werden im Sâhityadarpana belehrt (§ 432, v. 4), dass derselbe in den Dramen von Sakâras, Sakas und andern gebraucht werden soll, und so finden wir es z. B. im Mrkkhakatikam. Dies ist sicher merkwürdig, aber ich muss gestehen, dass mir trotz der wirklichen Verwendung eines solchen Dialekts in den Dramen die Erklärung von Sakâra als Sa-sager zu sehr nach den vielen späteren künstlichen Etymologien der Sanskrit-Grammatiker klingt, und dass ich es vorziehe, Sakâra oder Sâkâra als ein Derivativum von Saka zu betrachten, das ursprünglich in der Bedeutung Nachkomme der Sakas[47] gebraucht wurde. Pânini scheint freilich die Sakas und die Saka-Könige[48] nicht zu kennen, aber er hat eine Regel, dass es ein patronymisches Suffix âra giebt, mittels dessen er z. B. von godhâ ein Gaudhâra bildet[49], und mittels dessen von Saka

[46] Siehe Junagadh Inscription, guptasya kâlâgananâm vidhâya.

[47] Im Prâkrta-sarvasva (Cod. Bodl. 412) scheinen die fünf Hauptdialekte des Prâkrt zu heißen: Sâkarî, Kândâlî, Sâvarî, Âbhîrikî und Sâkkî.

[48] Sâkapârthiva II, 1, 69 hat eine ganz und gar andere Bedeutung, und wird erklärt als sâkabhogî pârthivah.

[49] Patañgali fügt hinzu *gâdârah*, pândârah. Völkernamen auf âra sind häufig, wenn auch ihre Etymologie nicht immer klar ist, z. B. gandhâra, tukhâra u. s. w.

ein *S*âkâra gebildet werden könnte. Merkwürdig genug beschränkt er den Gebrauch jenes Suffixes auf die Nördlichen, und es ist vollkommen wahr, dass es kein sehr gewöhnliches Suffix ist. Es ist daher durchaus möglich (um nicht mehr zu sagen), dass die späteren Grammatiker, wenn sie auf den *S*âkârî-Dialekt stießen, denselben für den Dialekt der *S*akâras erklärten, d. h. für den Dialekt derjenigen, welche alle Zischlaute wie *s* aussprachen, während das Wort ursprünglich zur Bezeichnung des Dialekts der *S*akas und ihrer Nachfolger gebraucht wurde. Wäre dies richtig, so würde es ebenso gut möglich sein, dass die *S*âkâra- oder die *S*âkârî-Ära ursprünglich nicht mehr bedeutete als die Ära der *S*akas und ihrer Nachkommen, und zu einer späteren Zeit missverständlich als die Ära des Feindes der *S*akas aufgefasst wurde. Eine merkwürdige Analogie hierzu bietet das Wort *s*ulbâri, ursprünglich eine Sanskritisierung für sulphur, jedoch erklärt als »Feind des *s*ulba«, welches letztere nun Kupfer bedeuten soll. Siehe Petersb. Wörterbuch, s. v.

Wir kehren jetzt zu der Frage zurück, ob die *S*aka-Ära, 78 n. Chr., mit der Weihe des Königs Kanishka zusammengebracht werden kann, des großen *S*aka-Königs, dessen Münzen und Inschriften wir besitzen, und welcher einen Namen hat wegen der Berufung des großen Konzils der nördlichen Buddhisten, ungefähr 400 p. B. n. Ich gestehe, dass ich über diesen Punkt Zweifel hege, und es immer für möglich gehalten habe, dass, während die Jahre von Kanishka's Regierung rein historisch waren, die Jahre der *S*aka-Ära, obgleich sie ungefähr zu derselben Zeit beginnen, ursprünglich, wie die Vikrama-Ära, durch chronologische Berechnung angesetzt sein können. Selbst Professor Oldenberg, der unabhängig von Fergusson genau dieselbe Theorie[50] aufgestellt hat — und Fergusson hätte sich keinen nützlicheren Bundesgenossen wünschen können — hat mich in diesem Stücke nicht ganz überzeugt, obgleich der Unterschied zwischen uns von geringer Bedeutung ist.

Professor Oldenberg beruft sich zur Stütze seiner Theorie auf die Inschrift von Bâdâmi, wo wir lesen: »Als 500 Jahre

---

[50] Siehe seinen Essay »Über Datierung der älteren indischen Münz- und Inschriftenreihen«.

verflossen waren seit der Salbung des *S*aka-Königs«[51], und die anderen Inschriften, wo die *S*aka-Ära einfach »das Jahr der Zeit des *S*aka-Königs«[52] genannt wird. Er zeigt, dass die Zeit zwischen der ersten dauernden Einnahme Indiens durch die Yueh-chi, um 24 v. Chr., und die Krönung von Kanishka, 78 A.D., wohl ausgefüllt wird durch Herrscher, deren historischer Charakter durch ihre Münzen verbürgt wird, den Σωτὴρ μέγας, den Sy Hermaios; dann Kozulo Kadphises, Kozola-Kadaphes, und Ooemo-Kadphises. Auf diese Weise gelangt er zu dem Schlusse, dass eine Ära, welche 78 n. Chr. beginnt, wenn sie sich auf irgend einen historischen Herrscher bezieht, nur die Ära des Königs Kanishka sein kann, und dass wir in dessen Datum einen ebenso nützlichen und zuverlässigen Wegweiser in der Geschichte von Indien besitzen, als in den Daten des A*s*oka, 259—222 v. Chr., des *K*andragupta, 315—291 v. Chr., und des *S*ilâditya, des Zeitgenossen von Hiuen-thsang. Auf Kanishka folgt Huvishka, auf Huvishka Vâsudeva̧, oder, wie sie auf ihren eigenen Münzen genannt werden, Kanerki, Ooerki und Bazodeo, und der letzte von ihnen, wenn wir einem numismatischen Zeugnisse trauen dürfen, regierte bis ungefähr 178 n. Chr., d. h. bis zu der Zeit, wo die chinesischen Chroniken uns erzählen, »dass das fremde Volk beständig kam von der Außenseite der Mauer einer Burg an der Grenze eines Ortes mit Namen Jitsu-nan«.

Was in Indien nach der Vertreibung der *S*aka-Könige zu Ende der indischen *Völkerwanderung* geschah, wissen wir kaum. Die Inder selbst blicken auf die unmittelbar darauf folgende Periode wie auf eine geschichtslose Zeit oder eine Zeit höchster Verwirrung, bis sich wieder brahmanische Dynastien erhoben, z. B. die Guptas und die Herrscher von Valabhî, welche verschiedene Ären anwenden, die mit 190 und 319 n. Chr. anfangen.

---

[51] Burgess, Archaeological Survey of Western India, vol. II, p. 273; Oldenberg, l. c. S. 292—293 (*S*akan*r*patirâ*g*yâbhishekasa*m*vatsareshv atikrânteshu pa*ñk*asu *s*ateshu, und *S*akan*r*pakâlasa*m*vatsare).

[52] Eggeling, Ind. Ant. 1874, p. 305.

Die Vikramâditya-Periode der Litteratur.

Diese Voruntersuchungen[53] sind notwendig gewesen, ehe wir an die uns näher angehende Frage nach dem wirklichen Zeitalter des Kâlidâsa und der mehr oder weniger mit ihm gleichzeitigen Litteratur herantreten konnten.

Wenn Vikramâditya, unter dessen Regierung die Ära von 56 v. Chr. erfunden wurde, im sechsten Jahrhundert nach, statt im ersten Jahrhundert vor Christus lebte, erheben wir jetzt die Frage, ob Kâlidâsa und seine Freunde nicht zu derselben Zeit gelebt haben können[54]. Wir sehen die Namen Kâlidâsa's und Bhâravi's, des Dichters des Kirâtâr*g*unîya, in einer Inschrift angeführt, welche nach früheren Annahmen aus dem Jahre *S*aka 506 (585 n. Chr.), nach einem neuerdings geführten Beweise aber aus dem Jahre *S*aka 556 (634 n. Chr.) herrührt[55]. Dies giebt uns die Grenze auf einer Seite, und wir dürfen selbst sagen, dass zu jener Zeit sowohl Kâlidâsa als Bhâravi wahrscheinlich in Indien berühmt geworden waren. Wir wollen nun sehen, ob wir auch auf der anderen Seite eine Art Grenze festsetzen können.

Vasubandhu.

Hiuen-thsang[56] erzählt uns, dass Vasubandhu, der Schüler des Manorhita (Manoratha) ein Zeitgenosse des Vikramâditya

[53] Ich habe alle diese chronologischen und litterarischen Probleme im Jahre 1863 mit Bhao Dhaji durchgesprochen, und wiewohl ich im Allgemeinen noch dieselben Ansichten hege, die ich damals aussprach, und von denen einige zu jener Zeit von ihm veröffentlicht worden sind, habe ich sie doch in gewissen Punkten verändert, und möchte auch jetzt, dass das, was ich hier gebe, nur als ein Versuch, und zwar als ein verbesserungsfähiger, betrachtet werde.

[54] Es scheint beinahe unmöglich, die Meinungen der verschiedenen Sanskrit-Gelehrten über das Zeitalter des Kâlidâsa oder gewisser ihm zugeschriebener Werke anzugeben. Weber scheint Kâlidâsa's drei Dramen zwischen das zweite und vierte Jahrhundert n. Chr., in die Periode der Gupta-Fürsten, des *K*andragupta u. s. w. zu setzen, siehe Ind. Litt. Gesch., S. 221, Note; aber ich bin nicht ganz sicher, ob dies seine wirkliche Meinung ist.

[55] Siehe Bhao Daji, J. R. A. S., Bombay, IX, p. 315; Fleet, Ind. Ant., VII, p. 209, und in Burgess' Third Archaeological Report; Bhandarkar, J. R. A. S., Bombay, XIV, p. 24. Ich verdanke diesen Nachweis Professor Bühler.

[56] II, 115. Vgl. auch Bhao Daji, On Kalidâsa, p. 25.

von *S*râvastî (vermutlich seiner nördlichen Residenz) gewesen sei. Dieser Vasubandhu war ein sehr berühmter buddhistischer Schriftsteller, dessen Zeitalter mit einiger Sicherheit bestimmt werden kann, nicht nur durch das Zeugnis des Hiuen-thsang, dessen Reisen in Indien nur durch zwei oder drei Generationen von Vasubandhu getrennt sind, sondern auch durch die Litteraturgeschichte der Buddhisten. Es mag ja durchaus wahr sein, dass die von chinesischen oder tibetischen Schriftstellern gewissen Bodhisattvas und Arhats zugeschriebenen Daten nicht immer zuverlässig sind. Aber wenn wir die Werke großer buddhistischer Autoritäten so angeordnet finden, dass die späteren die früheren voraussetzen, dürfen wir ein gewisses Maß von Zutrauen in solche Angaben setzen.

So erzählt uns I-tsing, dass Mât*r*k*e*t*a* (Mutter-Kind), welcher in seiner Jugend Mahe*s*vara anbetete, in seinem späteren Leben ein Anhänger Buddha's wurde und 400, darauf noch 150 Hymnen verfasste.

Diese 150 Hymnen, fährt er fort, wurden von Asañga und Vasubandhu bewundert.

Der Bodhisattva *G*ina[57] fügte zu jeder der 150 Hymnen einen Vers hinzu, so dass es 300 Hymnen wurden, genannt die Gemischten Hymnen.

*S*âkyadeva aus dem Wildpark fügte zu jeder noch einen Vers hinzu, so dass es 450 Hymnen wurden, genannt die Edlen Gemischten Hymnen.

Dies giebt uns eine solche Reihenfolge: 1) Mât*r*k*e*t*a*, 2) Asañga und Vasubandhu (ein Schüler des Sañghabhadra), 3) *G*ina, 4) *S*âkyadeva.

Târânâtha[58] berichtet (p. 118), dass Vasubandhu ein Jahr darauf geboren wurde, nachdem sein Bruder Asañga ein Priester geworden war. Ihr Vater war ein Brahmane. Vasubandhu ging

---

[57] Siehe Hiuen-thsang, III, p. 106. War er der Verfasser des Hetuvidyâ*s*âstra, und der Lehrer des Yogâ*k*âryabhûmi*s*âstra des Maitreya?

[58] Târânâtha beendigte seine Geschichte 1608, als er erst dreißig Jahr alt war. Der tibetische Text wurde nach vier Hdss. herausgegeben von Wassiljew, der eine russische Übersetzung hinzufügte, welche von Schiefner ins Deutsche übertragen und herausgegeben ist, St. Petersburg 1869.

nach Ka*s*mîra und wurde ein Schüler des Sañghabhadra, unter dem er die Vibhâshâ, die *S*âstras der achtzehn Schulen, die sechs Tîrthya-Theorien und andere Werke studierte. Nach Magadha zurückgekehrt, verwarf er zuerst die Lehre, welche von seinem Bruder Asañga in dem Yogâ*k*âryabhûmi*s*âstra vorgetragen worden war. Aber als sein Brudef zwei seiner Schüler geschickt hatte, welche Vasubandhu das Akshayamati- und Da*s*abhûmikasûtra vortrugen, wurde er überzeugt und bekehrt. Darauf wurde Vasubandhu seines Bruders Schüler[59]. Dieser Bruder Asañga hatte den Befehl empfangen, zur Büßung seiner Sünden das Mahâyâna samt Kommentaren zu lehren, und die Ushnîshavi*g*ayavidyâ hunderttausendmal herzusagen. Nachdem Vasubandhu seines Bruders Schüler geworden war, sagte er viele Bücher her, die Guhyapatividyâ unter anderen, und erlangte Samâdhi. Er war so gelehrt, dass er 500 Sûtras (300,000 *S*lokas) hersagen konnte, außer 49 von Ratnakû*t*a veranstalteten Sammlungen, dem Avata*m*saka, Samayaratna, der *S*atasâhasrikapra*gñ*âparamitâ, mit 500 großen und kleinen Mahâyânasûtras, 500 Dhâra*n*îs u. s. w.

Vasubandhu wurde Pandit in Nâlanda, reiste in Gaura und O*d*ivi*s*a herum, und starb in Nepal.

Viele Werke, namentlich Kommentare, werden ihm zugeschrieben; seine beste bekannte Arbeit ist der Abhidharmako*s*a, welchen er samt seinem Kommentar an Sañghabhadra schickte, seinen alten Lehrer in Ka*s*mîra[60].

Das, worauf es uns bei diesen Angaben Târânâtha's allein ankommt, ist das Verhältnis von Lehrer und Schüler zwischen Sañghabadra und Vasubandhu, und zwischen den Brüdern Asañga und Vasubandhu.

Wir gehen nun dazu über, ein anderes tibetisches Werk zu befragen, das Leben des Bhagavat Buddha von Ratnadharmarâ*g*a. Es ist noch jünger als Târânâtha's Werk, da es 1734 verfasst ist, und wir besitzen nur einen Auszug daraus, den Schiefner 1848 in den Mémoires de l'Académie de St. Pétersbourg veröffentlicht hat. Hier lesen wir im letzten Kapitel, dass

---

59 Akshayamati wird ebenfalls als sein Lehrer genannt.

60 Über die dem Vasubandhu zugeschriebenen Werke siehe Târânâtha, S. 122.

vierhundert Jahre nach dem Tode Buddha's Kanishka, der König von *G*âla*m*dhara geboren und von dem Arhat Sudar*s*ana unterrichtet werden wird. Während seiner Regierung wird eine dritte Sammlung buddhistischer heiliger Schriften in Ka*s*mîra stattfinden, in dem Ohrenschmuck (ku*nd*ala-vana?) Vihâra, wo fünfhundert Arhats unter Pâr*s*va und fünfhundert Bodhisattvas unter Vasumitra versammelt sind. Es existierten zu jener Zeit achtzehn Sekten. Es lebte auch der Â*k*ârya Nâgâr*g*una, welcher von Rahulabhadra aufgenommen wurde, und nachdem er sechzig Jahre gelebt und das Mittelsystem (Mâdhyamika) gelehrt hatte, nach Sukhâvatî ging. Seine Schüler waren *S*âkyamitra (Si*m*hala), Âryadeva, Nâgabodhi (?), Buddhapâlita. Âryadeva's Schüler waren *S*ûra, *S*ântideva und Dharmatrâta.

Danach fügt der tibetische Chronist hinzu, dass neunhundert Jahre nach Buddha's Tode Ârya Asaṅga und Vasubandhu erschienen.

Ârya Asaṅga soll von Maitreya nach Tushita gebracht worden sein, wo er von A*g*ita unterrichtet wurde und die Mahâyâna-Lehre unterstützte.

Vasubandhu wurde von Ârya Asaṅga nach Tushita gebracht, um Maitreya zu sehen. Er war in Ka*s*mîra ein Schüler des Vinayabhadra (Saṅghabhadra?) und in Nâlanda ein Schüler des Akshayamati gewesen.

Dann folgen ihre Schüler:

1) Ârya Asaṅga's Schüler waren:

Sthiramati im Abhidharma, begünstigt von Târâ (Kienhoei, siehe H.-Ths. III, 46, 164).

Dignâga im Prâmâ*n*a, begünstigt von Ma*ñg*u*s*rî.

Dharmakîrti in der Logik. Die beiden letzteren werden von Subandhu in seiner Vâsavadattâ p. 235 angeführt.

2) Vasubandhu's Schüler waren:

Vimokshasena in den Paramitâs,

Gu*n*aprabha (bhadra?) im Vinaya (H.-Ths. III, 125),

Âryadeva, ein Brahmane,

Ein chinesischer Lehrer des Tripi*t*aka[61] (Hiuen-thsang?),

---

[61] Dies ist nach Julien, Mélanges de Géographie, p. 189, der anerkannte Name des Hiuen-thsang, nämlich: San-thsang-fa-sse, Tripi*t*akâ*k*ârya. Während seiner Reisen in Indien nannte er sich

Gu*n*amati (H.-Ths. III, 46, 164),

Ya*s*omitra[62], der Prinz.

Ohne auf diese Angaben als verbürgte historische Thatsachen zu blicken, dürfen wir wenigstens versuchen ausfindig zu machen, inwieweit sie mit dem übereinstimmen, was wir anderswoher wissen.

Wir hatten Vikramâditya in die erste Hälfte des sechsten Jahrhunderts gesetzt, ungefähr 100 Jahre vor Hiuen-thsang. Wenn wir uns nun erinnern, dass Kanishka's Geburt 400 Jahre und Asaṅga 900 Jahre nach Buddha's Tod gesetzt wird (siehe auch Wassiljew, Buddhismus, S. 52), so finden wir einen Zwischenraum von 500 Jahren zwischen Kanishka und Asaṅga. Und wenn wir recht haben, Kanishka's Krönung 78 n. Chr. zu setzen, würden wir für Asaṅga und Vasubandhu ungefähr die zweite Hälfte des sechsten Jahrhunderts bekommen, d. h. ungefähr dasselbe Datum, zu dem wir oben auf das von Hiuenthsang gelieferte Zeugnis hin gelangten.

Dies ist etwas, und wir gehen jetzt dazu über, eine andere Thatsache zu betrachten, welche zuerst zu unserer Kenntnis gebracht wurde durch einen der geistreichsten Sanskrit-Gelehrten, dessen Tod ein wahres Unglück für den Fortschritt der einheimischen Wissenschaft in Indien bedeutete, Dr. Bhao Dhaji. In einer 1860 vor der Asiatischen Gesellschaft zu Bombay verlesenen Schrift sagte derselbe: »Mallinâtha, während er den 14. Vers des Meghadûta erklärt, bemerkt beiläufig, dass Dignâgâ*k*ârya und Ni*k*ula Zeitgenossen Kâlidâsa's waren, der erstere sein Gegner und der letztere ein Kamerad und Busenfreund[63].« Was wir auch immer über die zugespitzte Anspielung denken mögen, welche Mallinâtha in Kâlidâsa's eigenen Worten auf Ni*k*ula und Dignâga entdeckt — und ich gestehe, dass ich meine, er hat recht — darüber kann nur ein geringer Zweifel sein, dass

---

Mokshadeva, oder Mahâyânadeva (Hiuen-thsang I, p. 248; J. R. A. S., 1882, p. 95).

[62] Ya*s*omitra, Verfasser der Abhidharmakoshavyâkhyâ sphu*t*ârthâ, citiert Gu*n*amati und seinen Schüler Vasumitra (nicht den Verfasser der Mahâvibhâshâ).

[63] Dieselbe Entdeckung wurde später, aber selbständig, von Professor Weber gemacht, Zeitschrift der D. M. G. XXII, S. 726. Siehe auch Shankar P. Pandit's Vorrede zum Raghuva*ms*a, p. 68.

Mallinâtha sowohl Ni*k*ula wie Dignâga als Zeitgenossen Kâlidâsa's gekannt haben muss, ehe er seine Erklärung wagen konnte[64]. Dignâga ist kein sehr gewöhnlicher Name, und wenn wir aus einem früheren Zeugnisse wissen, dass Dignâga ein Schüler von Asaṅga war und Asaṅga ein Zeitgenosse von Vikramâditya, werden wir jetzt wohl mit größerer Sicherheit Kâlidâsa in die Mitte des sechsten Jahrhunderts setzen dürfen.

Es könnte ohne Zweifel eingewandt werden, dass Dignâga ein Buddhist war, und dass es nicht wahrscheinlich wäre, wenn ein Anbeter *S*iva's, wie Kâlidâsa, Beziehungen zu einem Ketzer wie Dignâga unterhalten hätte. Je mehr wir jedoch von dem geistigen und gesellschaftlichen Zustande Indiens zu der Zeit, wo Kâlidâsa lebte, wissen, um so weniger Gewicht werden wir einem solchen Einwande beilegen[65]. Buddhagläubige und Vedagläubige lebten in jener Zeit geradeso zusammen, wie Protestanten und Katholiken heutigen Tages, kämpfend, wenn eine Gelegenheit oder Notwendigkeit dazu da ist, sonst aber als Mitgeschöpfe dieselbe Luft teilend. Man erzählt uns, dass Mânatuṅga, obwohl ein *G*aina, unter denselben Bedingungen am Hofe des Harsha Zutritt erhielt, wie Bâ*n*a und Mayûra. Ich sehe keinen Grund, weshalb Dignâga nicht Kâlidâsa am Hofe des Vikramâditya getroffen haben soll, oder weshalb jenes nicht derselbe Dignâga sein soll, der als Schriftsteller über Nyâya berühmt ist. Wir wissen, dass Vasubandhu, der Bruder des Asaṅga, ein Jünger der Nyâya-Philosophie war und das postume Werk des Saṅghabhadra, das Nyâyânusâra*s*âstra, veröffentlichte (H.-Ths. I, 108). Der Bodhisattva *G*ina, welcher dem Asaṅga folgte (siehe oben S. 263), verfasste das Nyâyadvâratâraka (H.-Ths. I, 188[66]), und Hiuen-thsang selbst, obgleich ein Buddhist, studierte Logik unter einem Brahmanen

---

[64] Mallinâtha wird von Dr. Bhao Dhaji in das vierzehnte Jahrhundert gesetzt, siehe On Kâlidâsa, p. 22; siehe auch Bhandarkar, Vorrede zu Mâlatîmâdhava, p. XII, und J. R. A. S., Bombay, IX, p. 321.

[65] Vgl. Cowell's Bemerkungen hierüber in seiner Vorrede zu Boyd's Übersetzung des Nâgânanda, p. XI—XII. Kshemendra in seinem Kavika*nth*âbhara*n*a empfiehlt sâmya*m* sarvasurastutam.

[66] Das Nyâyadvâratâraka*s*âstra wird dem Bodhisattva Dharmapâla zugeschrieben, Hiuen-thsang I, p. 191.

(H.-Ths. I, 187). Ich sehe deshalb nicht ein, weshalb Dignâga, der Schüler des Asaṅga in Pramâ*n*a, d. h. Logik, nicht der Verfasser eines Werks über Nyâya sein soll, welches, wie Professor Cowell in seiner wichtigen Einleitung zum Kusumâ*ñ**g*ali gezeigt hat, von Uddyotakara, dem Verfasser des Nyâyavârttika[67], getadelt wurde.

Wir setzten Dignâga, als den Schüler des Asaṅga, in die Mitte des sechsten Jahrhunderts. Uddyotakara, sein Kritiker, wird von Subhandhu (Vâsavadattâ, p. 235[68]) citiert, und, merkwürdig genug, zusammen mit Dharmakîrti[69], einem Schüler von Asaṅga, welcher, gleich Asaṅga, die große Autorität über Logik unter den Buddhisten war. Subandhu wird wiederum von Bâ*n*a citiert, und Bâ*n*a war der Zeitgenosse von Hiuen-thsang. Alles dieses stimmt und trifft so natürlich zusammen, dass wir es kaum einem bloßen Zufall zuschreiben dürfen.

Zu einer Zeit dachte ich, es gäbe sichere Daten chinesischer Übersetzungen von Sanskrit-Texten, welche es unmöglich machten, Asaṅga und Vasubandhu in ein so spätes Zeitalter zu rücken. Thatsache ist, dass zwei Werke, die dem Vasubandhu zugeschrieben werden, das *S*ata*s*âstra (Nr. 1188) und das Bodhi*k*ittotpâdana*s*âstra (Nr. 1218), von Kumâra*g*îva, d. i. um 404 n. Chr., übersetzt sein sollen. Die ältesten Übersetzungen seiner anderen Werke gehören sämmtlich ins sechste Jahrhundert, freilich, da sie dem Bodhiru*k*i zugeschrieben werden, in den Anfang desselben. Dies ist merkwürdig, obgleich nicht unmöglich. Aber was sollen wir zu Übersetzungen des Vasubandhu von Kumâra*g*îva sagen? Hier muss ein Missverständnis sein. Den Fall des *S*ata*s*âstra (Pai-lun) anlangend, wird dieses Werk höchstwahrscheinlich mit Unrecht dem Vasubandhu zugeteilt, denn Hiuen-thsang (I, 99) schreibt es dem Deva zu, während an einer anderen Stelle (I, 191), das *S*ata*s*âstravaipulya dem Dharmapâla zugeschrieben wird. Was den Bodhi*k*ittotpâda

---

[67] Subandhu in seiner Vâsavadattâ kommt mehreremale auf die Verdunkelung zurück, welche über Mimâ*m*sâ und Nyâya kam durch die Lehre der Buddhisten. Siehe auch Weber, Ind. Str., I, S. 379; Cowell, Vorrede zu Nâgânanda, p. XI.

[68] Siehe Hall, Vâsavadattâ, preface, p. 9, Note, nach der Korrektur Cowell's in seiner Vorrede zum Kusumâ*ñg*ali.

[69] Vgl. Burnell, Vorrede zum Sâmavidhânabrâhma*n*a, p. VI.

betrifft, so bleibt die Schwierigkeit und kann vor der Hand nicht gelöst werden, obgleich ich sehe, dass dieses Werk zuweilen dem Maitreya zugeteilt wird. Dem sei wie ihm wolle, der Beweis zur Stütze der Zeitgenossenschaft des Vasubandhu mit Vikramâditya und *S*îlâdîtya ist zu stark, um preisgegeben zu werden, und vorläufig hat das chinesische Zeugnis das Feld zu räumen[70].

Ich will jetzt noch einige andere unabsichtliche Übereinstimmungen erwähnen, welche unsere Ansicht unterstützen, wenn wir das Wiederaufleben der buddhistischen Litteratur unter den Auspizien des Asaṅga und Vasubandhu in die Zeit des Vikramâditya und *S*ilâditya im Laufe des sechsten Jahrhunderts versetzen.

Wir haben Vasubandhu's Abhidharmako*s*a, welcher von Gu*n*amati und seinem Schüler Vasumitra erklärt wurde, die beide von dem Kommentator Ya*s*omitra citiert werden, welcher selbst ein Schüler Vasubandhu's[71] ist.

Ein anderer Schüler Vasubandhu's war Gu*n*aprabha von Parvata. Sein Schüler war Mitrasena, und es war Mitrasena, welcher Hiuen-thsang (I, 109) das Tattvasatya*s*âstra (von Gu*n*aprabha, I, 106) und das Abhidharma*g*ñânaprasthâna*s*âstra (zugeschrieben dem Kâtyâyana, I, 102, 109, 330; oder dem Kâtyâyanîputra, 300 n. B. G.) lehrte. Wir sahen, dass Vasubandhu eine zeitlang ein Schüler des Saṅghabhadra gewesen war, und dass er später von seinem Bruder Asaṅga bekehrt wurde. Dies scheint eine Bekehrung vom Hînayâna zum Mahâyâna gewesen zu sein, denn Saṅghabhadra lebte und starb in

---

[70] Herr Bunyiu Nanjio teilt mir mit, dass in der Vorrede zu der chinesischen Übersetzung des Pâi-lun (*S*ata*s*âstra) der Text dem Deva zugeschrieben wird, welcher ungefähr 800 n. B. G. lebte, der Kommentar dem Vasu, die Übersetzung dem Kumâra*g*îva. Das Bodhih*r*dayotpâda*s*âstra wird dem Vasubandhu zugeschrieben, und seine Übersetzung dem Kumâra*g*iva. Aber in dem Khai-yuen-lu (730 n. Chr.) wird der Text einem von beiden, dem Maitreya oder Vasubandhu zugeteilt. Ferner ist Vasubandhu in der Liste der dreiundzwanzig indischen Patriarchen (Kat. Nr. 1340) der zwanzigste. Es gab noch drei andere außer ihm, und sie alle sollen in China bekannt gewesen sein um 472 n. Chr.

[71] Schiefner, Lebensbeschreibung, S. 310.

einem Kloster, das dem Hînayâna zugethan war (H.-Ths. I, 107), während Asanga zum Mahâyâna gehörte.

Nun war einer von Asanga's Schülern der berühmte *S*îlabhadra (genannt Dharmako*s*a), ein alter Mann, als Hiuen-thsang ihn besuchte (I, 144), um das Yoga*s*âstra unter ihm zu studieren. Da *S*îlabhadra zu alt war, so stellte er seinen Schüler *G*ayasena (von Surâsh*t*ra) an, Hiuen-thsang zu unterrichten (I, 212, 215). Später, als ein Brahmane von der Lokâyata-Sekte *S*îlabhadra und die Mönche seines Klosters (Nâlanda) herausforderte, disputierte Hiuen-thsang mit ihm und besiegte ihn, indem er eine tiefe Kenntnis des Sâ*m*khya- und des Vai*s*eshikasystems zeigte (I, 225). Er verfasste später eine Abhandlung gegen das Hînayâna, welche von *S*îlabhadra sehr gelobt wurde.

Ein anderes Glied zwischen Hiuen-thsang und Asanga ist Sthitamati[72]. Auch er war ein Schüler des Asanga, und der Lehrer des *G*ayasena, der, wie wir gesehen haben, der Lehrer[73] des Hiuen-thsang war.

Ein weiteres Glied in unserer Beweiskette liefert einer von *S*îlabhadra's Lehrern. Zur Zeit des Besuches Hiuen-thsang's in Nâlanda, ungefähr 637—639, wissen wir, dass *S*îlabhadra alt war, sagen wir siebzig Jahre. Als er dreißig Jahre alt war, gebrauchte ihn sein Lehrer Dharmapâla zum erstenmale, um gegen die Ketzer zu disputieren, sagen wir 600 n. Chr. Nun berichtet I-tsing, dass Dharmapâla der Zeitgenosse Bhart*r*hari's war, und dass Bhart*r*hari 650 n. Chr. starb, was jedenfalls chronologisch sehr gut stimmen würde. Auch bemerke man, dass Dharmapâla ein Zeitgenosse von Bhâvaviveka (H.-Ths. III, 112) war, obgleich dieser beträchtlich älter gewesen sein mag[74].

---

[72] Schiefner, Lebensbeschreibung, S. 80.

[73] Hiuen-thsang, I, 212. Sthitamati (An-hoei-pou-sa) ist verschieden von Sthiramati (Kien-hoei). Gu*n*amati und Sthiramati werden immer zusammen erwähnt (Hiuen-thsang III, 46; 164), und Gu*n*amati war der Lehrer des Vasumitra; beide haben über Vasubandhu's Abhidharmako*s*a geschrieben.

[74] Die folgende Liste von Hiuen-thsang's Lehrern ist tibetischen Quellen entnommen (J. R. A. S., Bombay, 1882, p. 96): Dântabhadra oder -deva (*S*îlabhadra?) Ârya Sanga (Asanga), Vasumitra (Schüler von Gu*n*amati), Dharmarakshita, Vinayabhadra (Sanghabhadra?), Dântasena (*G*ayasena?). Buddha, Ânanda und Maitreya werden auch erwähnt.

Es ist in der That nicht unwahrscheinlich, dass die Lehrer, deren Namen Hiuen-thsang als zu seiner Zeit berühmt erwähnt (III, 46), Männer waren, die er selbst gekannt haben kann, wie *S*ilabhadra, oder deren Andenken zu Nâlanda zur Zeit seines Besuches noch frisch war. Einige von diesen Namen sind dieselben, die I-tsing, welcher 673 oder etwa sechsunddreißig Jahre später zu Nâlanda war, als neu erwähnt, indem er sie von den ältesten und mittleren Lehrern einerseits, und den noch lebenden Lehrern andererseits unterscheidet.

Hiuen-thsang (III, 46). 637—639 n. Chr.	I-tsing. 673 n. Chr.
Dharmapâla (*S*abdavidyâsa*m*yukta*s*âstra).	Dharmapâla.
*K*andrapâla.	
Gu*n*amati (Lehrer des Vasumitra).	Gu*n*amati.
Sthiramati.	Sthiramati
Prabhâmitra.	
*G*inamitra.	*G*ina (Nyâyadvâratâraka*s*âstra).
*G*ñana*k*andra.	
*S*ighrabuddha.	
*S*ilabhadra (Dharmako*s*a).	*S*ilabhadra.

Von I-tsing werden außerdem als jung erwähnt: Dharmaya*s*as (Fa-hian?), Si*m*ha*k*andra (einer von Hiuen-thsang's Mitschülern, I, 261), Pra*g*ñâgupta (ein Anhänger des Hînayâna, I, 220), Paramaprabha und Gu*n*aprabha (ein Schüler des Devasena, I, 106), von denen einige möglicherweise mit Hiuen-thsang's Namen identifiziert werden könnten. Als Lehrer eines frühen Zeitalters nennt I-tsing alle diejenigen, welche wir in das sechste Jahrhundert n. Chr. gesetzt haben, nämlich Sañghabhadra (vidyâmâtra), Asañga (Yoga), Vasubandhu und Bhâvaviveka.

Als alte Lehrer zählt er auf: Nâgâr*g*una (*S*ûnya), Deva (Schüler des Nâgâr*g*una), und A*s*vaghosha[75].

[75] Die Lebensbeschreibungen dieser drei Lehrer sollen von Kumâra*g*îva übersetzt worden sein um 405 n. Chr. Das Leben Vasubandhu's

Unter denen, welche er persönlich gekannt hat, erwähnt er: Pra*gñâk*andra (im Kloster Si-ra-chu zu Surat), Ratnasi*m*ha (in Nâlanda), Divâkaramitra (im östlichen Indien), Tathâgatagarbha (im südlichen Indien), und *S*âkyakîrti (in Si-ri-fa-sai).

Pravarasena, König von Ka*s*mîra.

Wenn auch einige von diesen Thatsachen unsicher sein mögen, ist doch ihre Übereinstimmung dazu geeignet, ein gewisses Vertrauen zu erzeugen, dass wir uns auf festem Boden und nicht gänzlich auf dem Treibsand indischer Überlieferung befinden. Und dies ist nicht alles. Es giebt noch manche andere Stützen, um unsere Stellung zu befestigen und das Zeitalter, welches wir dem Kâlidâsa und seinem Patron Vikramâditya Harsha von U*gg*ayinî zugewiesen haben, sicher zu stellen. Die meisten der Thatsachen, welche wir noch betrachten müssen, sind zuerst vor nunmehr zwanzig Jahren von dem verstorbenen Dr. Bhao Daji hervorgehoben worden, und ich drückte demselben damals im Allgemeinen meine Übereinstimmung mit seinen Argumenten aus, so revolutionär sie auch zu jener Zeit den meisten Sanskrit-Gelehrten klangen[76].

Dr. Bhao Daji war der Ansicht, dass der große Vikramâditya, der Gründer der Vikrama-Ära, eine zeitlang der Zeitgenosse des Pravarasena, Königs von Ka*s*mîra, war. Wir lesen in der Râ*g*atara*m*gi*n*î (III, 102—105) von den zwei Söhnen des *S*resh*th*asena, Hira*n*ya und Tormâ*n*a, welche eine zeitlang gemeinschaftlich über Ka*s*mîra herrschten, bis Hira*n*ya auf seinen Bruder eifersüchtig wurde und ihn ins Gefängnis warf. Toramâ*n*a's Gattin A*ñg*anâ, die Tochter des Va*g*rendra aus der Familie der Ikshvâku, gebar einen Sohn Pravarasena; aber nach dem Tode seines Vaters Toramâ*n*a und seines Onkels Hira*n*ya war Pravarasena, wie es scheint, nicht imstande, seine indirekten Ansprüche auf den Thron von Ka*s*mîra geltend zu machen. Unter diesen Umständen setzte Vikramâditya, genannt Harsha, der König, der zu U*gg*ayinî herrschte, der Vernichter der *S*akas

---

ist übersetzt von Paramârtha, 557—589 n. Chr. Siehe Bunyiu Nanjio's Katalog, Nr. 1460—1463.

[76] Siehe Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society, 1868, pp. 249, 251.

und anerkannte Kaiser (eka*kkh*atra*s* *k*akravartî) von Indien, einen ausgezeichneten Dichter, welcher an seinen Hof gekommen war, um daselbst Dienste zu suchen, Mât*r*gupta mit Namen, auf den Thron von Ka*s*mîra. Mât*r*gupta regierte Ka*s*mîra bis zum Tode seines Schutzherrn Vikramâditya. Dann zog er sich als Yati nach Vârâ*n*asî zurück, während Pravarasena auf dem Thron von Ka*s*mîra folgte. Er wurde ein so mächtiger Herrscher, dass er thatsächlich den Sohn des Vikramâditya, *S*îlâditya Pratâpa*s*îla, auf den Thron von U*gg*ayinî zurückführen konnte.

Dr. Bhao Daji hat die kühne Theorie aufgestellt, dass dieser Mât*r*gupta, welcher eine zeitlang über Ka*s*mîra herrschte, der große Dichter Kâlidâsa war, und er teilt uns mit, es habe immer eine Tradition gegeben, dass Vikramâditya ein solches Wolgefallen an Kâlidâsa hatte, dass er diesem Dichter die Hälfte seiner Länder schenkte [77]. Ohne mich überzeugt zu bekennen, muss ich gestehen, dass seine Argumente zur Unterstützung dieser Ansicht auf alle Fälle sehr geschickt sind.

Was zunächst den Namen betrifft, so wissen wir, dass dieselben in der Litteraturgeschichte von Indien häufig mehr Titel und Ehrenbezeichnungen als Eigennamen sind, und dass selbst bei Eigennamen, wenn sie einen Sinn haben, derselbe Sinn auf verschiedene Art ausgedrückt werden kann. Der Trikâ*nd*a*s*esha giebt Raghukâra, Medhârudra und Ko*t*i*g*it als Synonyme von Kâlidâsa. Kâlidâsa bedeutet »der Diener der Göttin Kâlî«, und wenn wir anstatt Kâlidâsa die Form Kâlîgupta, d. h. beschützt von Kâlî fänden, würden wir wahrscheinlich wenig Bedenken tragen, dieselbe als Synonym von Kâlidâsa aufzufassen. Kâlî ist aber eine von den Göttinnen, welche Mât*r* oder Mütter [78] genannt werden, und darum hat Mât*r*gupta dieselbe Bedeutung wie Kâlîgupta oder Kâlidâsa.

---

77 Bhao Daji, l. c., p. 228.

78 Der Name Mât*r* kommt in der königlichen Familie von Ka*s*mîra vor, indem Toramâ*n*a der Sohn des Mât*r*dâsa ist, ein Enkel des Mât*r*kula, vielleicht identisch mit Mât*r*vish*n*u (Bhao Daji, On Kâlidâsa, p. 220). Könnte darum nicht Mât*r*gupta zu Toramâ*n*a's Familie gehört und nach Toramâ*n*a's Fall Zuflucht an dem Hofe des Vikramâditya gesucht haben? Und könnte ihn Vikramâditya nicht zur Nachfolgerschaft auf dem Thron von Ka*s*mîra ernannt haben auf Grund seiner Verwandtschaft mit der alten königlichen Familie?

Dr. Bhao Daji fragt sodann: Wer ist Mât*r*gupta? Er muss ein großer Dichter gewesen sein; aber wir stoßen nirgends auf seinen Namen außer hier in der Geschichte von Ka*s*mîra [79].

Zweitens erwähnt der Verfasser jener Geschichte andere Dichter, sogar Bhavabhûti, welcher augenscheinlich jünger ist als Kâlidâsa; aber er erwähnt niemals Kâlidâsa.

Drittens wird uns erzählt, dass Pravarasena, als er wieder in sein Königreich eingesetzt wurde, und Kâlidâsa, als er sich nach Benares zurückzog, als Freunde schieden. Nun existiert aber ein Gedicht in Prâkrit, genannt das Setukâvya [80], das Brückengedicht, mit einem Sanskrit-Kommentar, worin gesagt wird, dass dies Gedicht von Kâlidâsa verfasst wurde, und zwar auf die Bitte des Pravarasena. Vidyânâtha citiert in seinem Werk über die Dichtkunst, dem Pratâparudra (Ende des 12. Jahrh.), einen Âryâ-Vers aus dem Setukâvya und nennt es ein mahâprabandha, während Da*nd*in (im 6. Jahrh.) dasselbe Gedicht in seinem Kâvyâdar*s*a als ein Meer von schönen, wenn auch in Prâkrit geschriebenen Sprüchen preist. Endlich spricht Râmâ*s*rama, der Kommentator von Sundara's Vârâ*n*asî-Darpa*n*a, von Kâlidâsa als dem Dichter des Setukâvya. Pravarasena ist wiederum bekannt als der Erbauer einer berühmten Schiffbrücke über die Vitastâ (Hydaspes), an welcher die Hauptstadt von Ka*s*mîra damals lag (Râ*g*at. III, 354), und im Zusammenhange mit diesem Ereignis soll Kâlidâsa sein Brückengedicht geschrieben haben. Dies dürfen wir wenigstens aus einem Verse des Dichters Bâ*n*a schließen, des Zeitgenossen von Hiuen-thsang, welcher sagt (Harsha*k*arita, p. 1):

Kîrti*h* Pravarasenasya prayâtâ kumudo*gg*valâ
Sâgarasya para*m* pâra*m* kapiseneva setunâ [81],

---

[79] Dr. Bhao Daji entdeckte einen Kommentar zur *S*akuntalâ von Râghava Bha*t*a, Sohn des P*r*thvîdhara von Vi*s*ve*s*varapattana (Benares), in welchem Mât*r*gupta für die Eigentümlichkeiten des dramatischen Stils citiert wird. Er traf in demselben Kommentare Verse an, welche, wie er sagt, Kâlidâsa's würdig waren, und einen Vers aus dem Hayagrîvavadha, einem Stücke, das von Bhart*r*bha*tt*a oder Bhart*r*me*nt*ha, während der kurzen Herrschaft des Mât*r*gupta verfasst wurde.

[80] Herausgegeben von S. und P. Goldschmidt, Râva*n*avaha oder Setubandha, 1880.

[81] Siehe Beames, Ind. Ant. 1873, p. 2406.

Nirgatâsu na vâ kasya[82] Kâlidâsasya sûktishu
Prîtir madhurasârdrâsu mañ*g*arîshv iva *g*âyate?

»Der Ruhm Pravarasena's, strahlend wie der weiße Lotus, drang vor zu dem anderen Ufer des Ozeans mittels seiner Brücke, gleich dem Affenheere (Râma's, welches auf einer Brücke nach Ceylon übersetzte). Oder wer fühlt nicht Freude an den schönen Versen, die von Kâlidâsa ausgegangen sind, wie an zuckerfeuchten Blütenknospen?«

Wenn dies nichts anderes beweist, stellt es jedenfalls den Ruhm Kâlidâsa's für den Anfang des siebenten Jahrhunderts außer Zweifel, und ebenso einen Zusammenhang mit Ka*s*mîra und König Pravarasena[83].

Viertens macht Dr. Bhao Daji den Versuch, diesen Pravarasena, den König von Ka*s*mîra und Freund, wenn nicht Nachfolger des Kâlidâsa, mit dem König zusammenzubringen, welcher in Ka*s*mîra regierte und zur Zeit des Besuches Hiuen-thsang's in diesem Lande ein alter Mann war. Wir lesen, dass Hiuen-thsang, als er in der Hauptstadt von Ka*s*mîra ankam, in einem Kloster, genannt *G*ayendra-vihâra, Halt machte, welches von dem Schwiegervater des Königs erbaut worden war. Nach der Râ*g*atara*m*gi*n*î (III, 55) war nun die Genealogie der Könige von Ka*s*mîra folgende:

Va*g*rendra
|
um 500[84], Toramâ*n*a und Añ*g*anâ, ihr Bruder *G*ayendra
|
Pravarasena.

In der Râ*g*atara*m*gi*n*î wird berichtet, dass *G*ayendra ein Gebäude erbaute, welches unter dem Namen Vihâra des *S*rî-*G*ayendra und des großen Buddha bekannt war, »dasselbe Gebäude, ohne Zweifel, in welchem Hiuen-thsang als Gast des Königs empfangen wurde«. Hiuen-thsang erwähnt außerdem

[82] Nisargasûrava*ms*asya, ed. Calcutta.

[83] Es ist nicht mehr als Recht zu konstatieren, dass Dr. Bhao Daji selbst gegen seine Identifikation von Mât*r*gupta und Kâlidâsa Bedenken gehabt hat. (Abstract of a Paper on Kâlidâsa, p. 8.)

[84] Bhao Daji, J. R. A. S., Bombay, VIII, p. 249.

ein anderes Haus, in dem er eine Nacht zubrachte, und nennt es das »Haus des Glücks«. Nun gab es nach der Râgataramginî in derselben Stadt ein Haus, genannt »Amrtabhuvana, d. h. der Sitz unsterblichen oder himmlischen Segens«, zum Gebrauch fremder Bettler, erbaut von der Urgroßmutter des Pravarasena.

Alles dies liefert ein sehr willkommenes Zeugnis zur Unterstützung der in Hiuen-thsang's Reisen enthaltenen Angaben. Ohne Zweifel kam er durch die Hauptstadt von Kasmîra, er mag in denselben Häusern geschlafen haben, welche in der Chronik von Kasmîra beschrieben sind. Aber der König, der ihn empfing, kann nicht Pravarasena gewesen sein. Hiuen-thsang erwähnt seinen Namen niemals, und im Texte wird nichts davon gesagt, dass Gayendra, der Erbauer des Gayendra-vihâra, der mütterliche Onkel des regierenden Königs sei. Es ist eine Note in Julien's Übersetzung »ce couvent avait été construit par le beau-père du roi (Note de l'auteur chinois).« Dies bedeutet nicht notwendig, dass Gayendra der Schwiegervater des damals regierenden Königs war, sondern nur des zu seiner Zeit lebenden Königs. Auch war Gayendra, soviel wir wissen, niemals der Schwiegervater, sondern der mütterliche Onkel des Pravarasena gewesen.

Wie dem auch sei, Hiuen-thsang kehrte, soviel wir gegenwärtig wissen, 645 nach China zurück. Wenn Pravarasena den Thron von Kasmîra bestieg, mag er seine Herrschaft um 550 begonnen haben, und selbst wenn er sechzig Jahre regierte, würde uns dies nur auf 610 n. Chr. bringen. Wie kann er also mit Hiuen-thsang und dessen indischer Reise von 629—645 zusammengebracht werden?

Hier kann ich darum Dr. Bhao Daji nicht länger folgen, welcher, um dieser Schwierigkeit zu entgehen, Hiuen-thsang's Besuch sechzig Jahre früher ansetzen will. Wir brauchen nur aufzugeben, was denn doch nur eine Konjektur ist, dass Pravarasena der König von Kasmîra war, der Hiuen-thsang aufnahm, und alles übrige unserer chronologischen Anordnung hält Stand.

Hiuen-thsang's Reisen sind gleichzeitig mit der Hejrâh (622), und der Historiker Bedia-ad-dîn erzählt uns, merkwürdig genug, dass das erste Jahr der Hejrâh mit dem dreißigsten

Jahre des Beckermadul, d. i. des Vikramâditya von Kasmîra, zusammenfiel[85], und dass Baladut, d. i. Bâlâditya, ein Zeitgenosse des Yezdijerd war. Demnach wäre höchstwahrscheinlich Bâlâditya der Wirt Hiuen-thsang's gewesen. Pravarasena würde dann seine Zeit um 550 behalten, und die Jahre zwischen ihm und Vikramâditya, welcher um 590 auf den Thron kam, würden durch Yudhishthira, Narendrâditya und seinen Bruder Ranâditya ausgefüllt.

Es möchte vielleicht nützlich sein, noch einige andere Thatsachen zu erwähnen, welche sich leicht in das hier entworfene System einfügen.

Frühe Astronomen.

Zu den frühesten Werken der Renaissance-Periode der Sanskrit-Litteratur, denen es möglich ist ein bestimmtes Zeitalter zuzuweisen, gehören die Werke von Astronomen. Etwas von der Wissenschaft, die sie überliefern, wird von Kâlidâsa und seinen Zeitgenossen vorausgesetzt, und wir erwarten demnach, dass diese astronomischen Schriften einer früheren Zeit angehören werden als der Periode des Vikramâditya, während sie andererseits, wenn unsere Ansicht von dem turanischen Interregnum (100 v. Chr. — 300 n. Chr.) richtig ist, nicht älter sein können als das dritte Jahrhundert n. Chr.

»Der Begründer der astronomischen und mathematischen Wissenschaft in Indien«, wie Lassen ihn nannte, war Âryabhata, oder Âryabhata der Ältere (Vrddhâryabhata), welcher von Varâhamihira, Brahmagupta, Bhattotpala und Bhâskarâkârya citiert wird und nach seiner eigenen Angabe 476[86] n. Chr. geboren ist. Er war der Verfasser der sogenannten Âryabhatîya-Sûtra[87], welche bestehen 1) aus den zehn Versen der Dasagîtikâ, und den 108 Versen des Âryâshtasata, welches letztere in drei Pâdas zerfällt, 2) den Ganitapâda, 3) den Kâlakriyâpâda,

---

[85] Wilson, As. Res. XV, p. 41, 42; Fergusson, J. R. A. S., 1870, p. 97.

[86] Bhao Daji, On the age of Âryabhata etc., pp. 5, 14.

[87] Davon verschieden ist was Dr. Bhao Daji den Mahâryasiddhânta nennt, welcher etwa 600—612 Verse enthält, die einem jüngeren Âryabhata zugeschrieben werden.

und 4) den Golapâda[88]. Er scheint nicht mehr geschrieben zu haben; aber er wird immer berühmt bleiben als derjenige, welcher sich kühn für die Umdrehung der Erde um ihre Axe und über die wahre Ursache der Sonnen- und Mondfinsternisse[89] ausgesprochen hat.

Hier haben wir also den ältesten indischen Astronomen, von dem es sicher feststeht, dass er zu Pâ*t*aliputra geboren ist, und zu Ende des fünften und Anfang des sechsten Jahrhunderts lebte, und der Umstand, dass Âryabha*t*a keine Vorgänger[90] citiert, zeigt, dass er keine zu citieren hatte.

Wir kommen nächstdem zu Varâhamihira, dem Sohn und Schüler des Âdityadâsa, einem Eingebornen von U*gg*ayinî, geboren zu Kâpitthaka in Avantî. Er schrieb verschiedene Werke. Erstens, das Kara*n*a[91], allgemein bekannt unter dem Namen der Pa*ñk*asiddhântikâ, weil es auf den fünf Siddhântas beruht[92]. Zweitens, ein Horâ*s*âstra, eingeteilt in ein *G*âtaka, ein Yâtrika, und ein Vivâha-pa*t*ala; alle diese existieren in zwei Formen, einer langen und einer kurzen. Zuletzt, die B*r*hatsa*m*hitâ. Er schrieb gewöhnlich im Âryâ-Metrum, einem Metrum, das, wie Professor Kern hervorhob, einen gewissen chronologischen Charakter[93] hat. Wir wissen, dass er *S*aka 509, 587[94] n. Chr. starb, und soweit es die Chronologie angeht, darf er immerhin als einer der Neun Edelsteine und Zeitgenosse Kâlidâsa's figurieren.

---

[88] The Âryabha*t*îya, with the commentary of Pramâdî*s*vara (Bha*t*adîpikâ), edited by Dr. H. Kern, Leiden 1874.

[89] Âryabha*t*îya, ed. Kern, p. 76, vgl. Colebrooke, Miscellaneous Essays, vol. II, p. 392.

[90] Dr. Bhao Daji erwähnt eine zweifelhafte Anspielung auf den Brahmasiddhânta, l. c., p. 15.

[91] Die Kara*n*as folgen der *S*aka-Ära, die Siddhântas der Yuya-Ära. Kern, pref. p. 24.

[92] Eine Handschrift dieses Werks ist von Dr. Bühler entdeckt worden (Report 1874, p. 11), welcher den merkwürdigen Vers giebt, in dem die Bewegung der Erde widerlegt wird.

[93] Bhao Daji, l. c., p. 16; desgl. Shankar P. Pandit, Mâlatîmâdhava, pref. p. 27.

[94] Siehe Bhao Daji, On the Age and Authenticity of the work of Âryabha*t*a, Varâhamihira, Brahmagupta, Bha*tt*otpala, and Bhâskarâ*k*ârya, p. 15.

Er citiert seinen Vorgänger Âryabha*t*a und adoptiert die Epoche des Romakasiddhânta, welcher nach Dr. Bhao Daji von 505 n. Chr.[95] datiert, obgleich Albiruni dieses Datum der Pa*ñk*asiddhântikâ des Varâhamihira[96] zuweist. Varâhamihira erwähnt auch den Pauli*s*a[97], Vâsish*th*a[98], Saura und Paitâmaha Siddhânta, welche daher alle in das sechste Jahrhundert gehören müssen.

Der nächste große Mathematiker, Brahmagupta, schrieb seinen Brahma Sphu*t*asiddhânta, als er dreißig Jahre alt war, 628 n. Chr. Sein Vater wird *G*ish*n*u genannt, und es ist immerhin möglich, dass er derselbe *G*ish*n*u war, welcher als Zeitgenosse Kâlidâsa's[99] genannt wird.

Wir dürfen, obgleich sie einer späteren Periode angehören, noch das Zeitalter des Bha*tt*otpala, des Kommentators von Varâhamihira, festgesetzt auf 967, und das des Bhâskara Â*k*ârya, des Verfassers des Siddhânta*s*iroma*n*i, welcher 1114[100] geboren wurde, hinzufügen.

Was für unsere Zwecke wichtig ist, ist der griechische Einfluss, welchen wir in diesen astronomischen Werken, wie auch in der poetischen Litteratur der indischen Renaissance deutlich wahrnehmen. Diese Kenntnis der griechischen Astronomie und selbst der griechischen astronomischen Terminologie kam aber nicht später als im fünften Jahrhundert nach Indien. Wenn wir

---

[95] Romaka kann nur eine Benennung für Römer, wie Romakavishaya (Varâhamihira, Kern's pref., p. 57) für das römische Reich sein. Der Romakasiddhânta wird von Brahmagupta dem *S*rîshe*n*a zugeschrieben, welcher seine Berechnungen auf die des La*t*a, Vasish*tha*, Vi*g*ayanandin und Âryabha*t*a stützt.

[96] Siehe Bhao Daji, l. c., p. 16; Journal Asiatique, 1844, p. 285, Reinaud, Fragments, p. 144.

[97] Verfasst von Paulus al Yunâni (nach Albiruni), und basiert auf Paulus Alexandrinus, nach Bhao Daji, welcher auch den Yavane*s*vara Asphu*g*idhva*g*a mit Speusippus identifiziert, während Kern (pref. p. 48) an Aphrodisius denkt.

[98] Dem Vish*n*u*k*andra zugeschrieben. Vish*n*ugupta, der von Varâhamihira citiert wird, wird von Utpala mit *K*ânakya identifiziert.

[99] Siehe Bhao Daji, l. c., p. 28.

[100] Einer seiner Vorfahren, wie Dr. Bhao Daji bemerkt, Bhâskarabha*tt*a, erhielt den Titel Vidyâpati, und zwar von Bho*g*a, König von Dhârâ, 1042 n. Chr. Siehe auch Weber, Sanskrit-Litteratur, S. 261.

also in der Poesie des Kâlidâsa und seiner Zeitgenossen deutliche Spuren desselben antreffen, so wird unser Vorschlag, die Renaissance der Sanskrit-Poesie in das sechste Jahrhundert zu setzen, eine neue Stütze empfangen. Dass Kâlidâsa sowohl in seinem Raghuva*ms*a als auch in seinem Kumârasa*m*bhava eine Bekanntschaft mit der griechischen Astronomie, besonders wie sie im Horâ*s*âstra vorliegt, bekundet, ist deutlich gezeigt worden von Dr. Jacobi (Monatsberichte der Preuß. Akademie, 1873, S. 544), welcher nachdrücklich das Wort *g*âmitra (*διάμετρον*) hervorhebt, das von Kâlidâsa in Kums. VII, 1 gebraucht wird, als eines der vielen Wörter, welche die Sanskrit-Astronomen aus dem Griechischen entnommen haben. Shankar P. Pandit hat in seiner Vorrede zum Raghuva*ms*a den Versuch gemacht, die aus einem solchen Zeugnisse zu ziehenden Schlüsse zu entkräften, aber ohne Erfolg. Er durfte allerdings Kâlidâsa's Glauben an Râhu, der den Mond verschlingt (Ragh. XII, 28), als vor-Âryabha*t*eisch anführen; aber in ebendemselben Gedicht (XIV, 40) zeigt Kâlidâsa seine Bekanntschaft mit Âryabha*t*a's Astronomie, indem er sagt: »Denn was in Wirklichkeit nur der Schatten der Erde ist, wird von den Leuten als ein Flecken des reinen Mondes angesehen.« Shankar Pandurang Pandit selbst hebt einige Stellen hervor, die deutlich des Dichters Vertrautheit »mit der vernünftigen Astrologie, die auf dem Tierkreise beruht« bezeugen; aber er lehnt es ab, »die sehr weite Frage, wieviel die Inder entlehnten oder selbst abgaben« zu erörtern (p. 37), und bemerkt, dass die Inder, selbst wenn sie von den Griechen entlehnten, »dies zwei oder drei Jahrhunderte vor der christlichen Ära gethan haben mögen« (p. 43). Sie mögen es ohne Zweifel; aber giebt es irgend eine Anspielung auf einen einheimischen wissenschaftlichen Astronomen in jenem frühen Zeitalter?

Amarasi*m*ha.

Da wir so weit gegangen sind, dürfen wir wenigstens versuchen, ob noch einer oder der andere der sogenannten »Neun Edelsteine«, oder, wie wir sagen würden, der Neun Klassiker der Renaissance, eine Stelle in dem chronologischen Schema, das wir bis jetzt entworfen haben, angewiesen erhalten kann. Und vor allen zuerst Amara oder Amarasi*m*ha.

Wir sind dem General Cunningham[101] für einen sehr geistreichen Versuch, das Zeitalter dieses berühmten Lexikographen zu bestimmen, verpflichtet. Er zeigt, dass der buddhistische Tempel zu Buddha-Gayâ derselbe ist, welcher von Hiuen-thsang in Augenschein genommen wurde, und welcher zur Zeit des Fahian noch nicht existierte. Er muss deshalb nach Cunningham's Ansicht zwischen 414 und 642 erbaut sein. Eine von Wilmot gefundene und von Wilkins 1785 (Asiatic Researches, vol. I, p. 284) übersetzte Inschrift schreibt den Bau des Tempels zu Buddha-Gayâ dem Amaradeva, einem der Neun Edelsteine am Hofe des Vikramâditya, zu. Dies ist sicher höchst merkwürdig. Aber das Datum der Inschrift ist Samvat 1015 (949 n. Chr.), und leider haben wir nicht das Original, um die Genauigkeit der Übersetzung zu prüfen. Immerhin würde Amarasi*m*ha's Zeitalter, als eines der Neun Edelsteine am Hofe des Vikramâditya, in der Mitte des sechsten Jahrhunderts, sehr wohl zu diesem Amaradeva stimmen, einem der Neun Edelsteine des Vikramâditya, und dem Erbauer eines Tempels zu Buddha-Gayâ.

Wir müssen hinzufügen, dass Stanislas Julien eine chinesische Übersetzung des Amarako*s*a citiert, genannt Fân-wâï-kwo-yu, oder Kü-shö-lun-yin-yuen-sh', von Gu*n*arata, einem Eingebornen von U*gg*ayinî, welcher unter dem Kaiser Wou-ti aus der Tcheou-Dynastie (561—566) lebte, obgleich er nicht weiß, ob sie noch vorhanden ist[102].

Vetâlame*nth*a.

Ein anderer Name unter den Neun Edelseinen ist Vetâlabha*tt*a, der Verfasser des Nîtipradîpa, herausgegeben in Häberlin's Anthologie (p. 528). Dr. Bhao Daji hat ihn mit Vetâlame*nth*a identifiziert und behauptet, dass er in der Râ*g*atara*m*gi*n*î als ein Zeitgenosse des Vikramâditya erwähnt wird, aber ohne Angabe von Vers und Kapitel[103].

Bhart*r*me*nth*a wird citiert von Kshemendra im Suv*r*ttatilaka (11. Jahrh.), und lobend erwähnt von Râ*g*a*s*ekhara (14. Jahrh.)

---

[101] Kern, B*r*hatsa*m*hitâ, pref. p. 19.
[102] Journal Asiatique, 1847, Août, p. 87.
[103] J. R. A. S., Bombay 1862, p. 218.

in seinem Bâlarâmâyana (ed. Calc., p. 9), wo Vâlmîki, Bhartrmentha, Bhavabhûti und Râgasekhara selbst gleich hoch gestellt werden.

Mankha (1150 n. Chr.) berichtet uns, dass sein Stil dem von Subhandhu, Bâna und Bhâravi glich, da er voller Wortspiele war (Bühler, J. R. A. S., Bombay 1877, p. 42).

Dr. Bhao Daji (l. c., p. 218) ist geneigt, Bhartrmentha für Bhartrbhatta zu nehmen, und dies wiederum für Bhartrhari; doch fehlt dafür jeder Beweis. Im Gegenteil wird Bhartrmentha von Kshemendra *neben* Bhartrhari citiert (siehe Peterson, Report 1883, p. 7).

Es giebt einen Dichter mit Namen Bhartrmentha, den Verfasser eines Gedichts (Bühler, Det. Rep., p. 42), des Hayagrîvavadha, welcher von Mâtrgupta (Râgat. III, 260) königlich belohnt wurde; einen Vetâlamentha[104] aber kann ich nicht finden.

Ich übergehe die anderen »Neun Edelsteine«, da ich über Dhanvantari[105], Kshapanaka[106], Sanku[107], Ghatakarpara und Vararuki doch nur die mehr oder weniger vagen Vermutungen der anderen Gelehrten wiederholen könnte. Doch füge ich noch einige Fälle hinzu, wo Hiuen-thsang's Reisebericht nützliche Winke in Bezug auf das Zeitalter gewisser berühmter Namen in der Sanskrit-Litteratur zu enthalten scheint.

Bâna und Mayûra.

Wir sahen, dass Bâna, der Verfasser des Harshakarita, einige Zeit am Hofe des Sîlâditya, des Königs von Kânyakubga, des Patrons von Hiuen-thsang, zubrachte. Er war ein Vâtsyâyana, der Sohn des Kitrabhânu[108]. Wir können deshalb das Zeitalter des Bâna und seiner litterarischen Arbeiten (z. B. der

---

104 Weber meint, Vetâlabhatta könne der Verfasser des Vetâlapañkavimsati sein, Z. D. M. G. XXII, S. 723. Siehe Peterson's Report, 1883, p. 9.

105 Von Dandin im Dasakumârakarita als berühmter Arzt citiert.

106 Könnte dies Bhartrhari sein?

107 Dies kann nicht Sanku, der Sohn des Mayûra sein, welcher von Sârngadhara (Cat. Bodl. 124, 125) citiert wird, ebenso wenig Sankuka (Bühler, J. R. A. S., Bombay 1877, p. 42). Vgl. Peterson's Report 1883, p. 9.

108 Hall, Vâsavad., pref. Bhao Daji, J. R. A. S., Bombay 1860. Peterson, Kâdambarî, Introd. p. 44.

Kâdambarî [109] und möglicherweise der Ratnâvalî [110] (welche wie der Nâgânanda dem Harsha zugeschrieben wird), in die erste Hälfte des siebenten Jahrhunderts setzen. Nun sagt uns Bâ*n*a selbst in seinem Harsha*k*arita, dass er Bhadra (Peterson liest Rudra), Nârâya*n*a [111], Îsâna und Mayûraka zu seinen Freunden zählte. In der That werden Bâ*n*a und Mayûra gewöhnlich zusammen erwähnt, und wir hören, dass der letztere der Schwiegervater des ersteren war. Râ*g*a*s*ekhara [112], wie er in der *S*ârṅgadharapaddhati citiert wird, redet von Bâ*n*a und Mayûra, als ob sie am Hofe des *S*rîharsha lebten, des Schutzherrn des Hiuenthsang [113].

Die Geschichte [114], welche von Bâ*n*a und Mayûra erzählt wird, ist, dass Mayûra ein Pandit war, der zu U*gg*ayinî lebte, geehrt von dem älteren Bho*g*a. Sein Schwiegersohn war Bâ*n*a, welcher ebenfalls sehr gelehrt war, und sie fingen bald an mit einander zu streiten. Der König schickte sie deshalb nach

---

[109] Er hinterließ die Kâdambarî unvollendet, aber sein Sohn Bhûsha*n*abâ*n*a beendigte sie später.

[110] Bühler, Ind. Ant. II, 127; Ind. Stud. XIV, 407. »Alle Ka*s*mîra-Hdss. des Kâvyaprakâ*s*a lesen Bâ*n*a, nicht Dhâvaka. Im *S*âradâ-Alphabet können beide Wörter leicht verwechselt werden.« Hall, Vâsavad. pref. 17.

[111] Der Ve*n*îsa*m*hâra wird einem Bha*tt*a Nârâya*n*a zugeschrieben, und das Zeitalter dieses Dichters wird von Grill in seiner Ausgabe jenes Dramas in das 6. Jahrhundert versetzt. Aber nach Ra*g*endralal Mitra (J. R. A. S., Bombay 1864, p. 326) war Bha*tt*a Nârâya*n*a, der Verfasser des Ve*n*îsa*m*hâra, einer der Brahmanen, welche an den Hof des Âdisûra kamen, 1072 n. Chr.

[112] Hall, l. c., p. 20. Râ*g*a*s*ekhara schrieb diesen Prabandhako*s*a 1347. Ind. Ant. 1872, 113 Note. J. R. A. S., Bombay, X, 31. Dr. Leumann behauptet, das Datum dieses Ko*s*a sei 1340, giebt aber keine Gründe dafür an. Bühler giebt Samv. 1405 = 1347/8.

[113] Der andere Harsha, der Sohn des Hîra, und manchmal der Neffe des Mamma*t*a genannt, soll außer dem Naishadhîya folgende Werke verfasst haben: Sthairyavi*k*âra*n*a, Vi*g*ayapra*s*asti, Kha*nd*anakha*nd*akhâdya, Gau*d*orvî*s*akulapra*s*asti, Ar*n*avavar*n*ana, Kha*nd*apra*s*asti, *S*iva*s*aktisiddhi und Navasâhasâṅka*k*arita; siehe Hall, Vas. pref. 18, Bibliography, p. 160; P. N. Pûrnaiya, Ind. Ant. 1874, p. 29; Cat. Bodl. p. 124b; Bühler, J. R. A. S., Bombay 1875, p. 279.

[114] Siehe über das *Kand*ikâ*s*atakam des Bâ*n*abha*tt*a Bühler, Ind. Ant., April 1873. Die Geschichte wird von dem *G*aina-Kommentator des Bhaktâmarastotra erzählt.

Ka*s*mîra, welches zu jener Zeit wegen seiner Wissenschaft berühmt war, und befahl ihnen, es entscheiden zu lassen, wer von beiden die größte Gelehrsamkeit besitze. Die Entscheidung scheint um ein weniges zu Gunsten Bâ*n*a's ausgefallen zu sein. Als sie nach Bho*g*a's Hauptstadt zurückgekehrt waren, belauschte Mayûra, der Schwiegervater, einst einen Streit zwischen Bâ*n*a und seinem Weibe, und nannte seine Tochter *Kandî*, eine Zänkerin. Darauf verfluchte ihn die Tochter, und er wurde aussätzig. Um von seinem Aussatz befreit zu werden, schrieb Mayûra das Mayûra*s*ataka [115] zum Preise der Sonne, und wurde nach seiner Heilung ein großer Günstling Bho*g*a's. Der eifersüchtige Bâ*n*a ließ sich selbst Hände und Füße abschneiden, und pries dann *Kand*ikâ [116], indem er sie bat, seine Glieder wieder herzustellen. Auch dies wurde erfüllt. Darauf führten die *G*ainas, begierig zu zeigen, dass ihre heiligen Männer ein ebenso großes Wunder thun konnten, den Mânatuṅga Sûri vor, welcher sich mit zweiundvierzig Ketten fesseln ließ, und sich von denselben befreite, indem er das Bhaktâmarastotra, bestehend aus zweiundvierzig Versen, dichtete.

Wenn also Bâ*n*a, Mayûra und möglicherweise Mânatuṅga [117] früh im 7. Jahrhundert am Hofe des Harsha(vardhana) lebten, müssen die Werke und die Schriftsteller, welche Bâ*n*a citiert, in eine noch frühere Periode verwiesen werden. Solche sind:

Der Verfasser der Vâsavadattâ (Subandhu), welcher mit Bâ*n*a von Kavirâ*g*a, dem Dichter des Râghavapâ*nd*avîya,

---

[115] Das Mayûra*s*ataka, im *S*ârdûlavikrî*d*ita-Metrum, ist von Ya*g*ñe*s*var *S*âstrî herausgegeben.

[116] Das *Kand*ikâstotra, im *S*ârdûlavikrî*d*ita-Metrum, besteht aus 102 Versen; siehe Bühler, Ind. Ant. I, p. 111.

[117] Auch Mâtaṅga genannt, z. B. in dem Verse des Râ*g*a*s*ekhara: »Aho prabhâvo vâgdevyâ yan Mâtaṅgadivâkarah *S*rîharshasyâbhavat sabhya*h* samo Bâ*n*amayûrayo*h*.« Vgl. Hall, Vâsav. pref. p. 21. Dies beweist sicher, dass alle drei Günstlinge des Harsha waren (was auch immer Mahe*s*a *K*andra Nyâyaratna in seiner Ausgabe des Kâvyaprakâ*s*a, Vi*g*ñâpana, p. 19 dagegen sagen mag); denn der Sinn ist, dass die Macht der Sarasvatî so groß ist, dass selbst ein *G*aina ein Günstling des Königs Harsha werden konnte, wie Bâ*n*a und Mayûra, d. h. als ob er ihresgleichen wäre. Über andere Werke, die dem Bâ*n*a zugeschrieben werden, siehe Peterson, l. c., p. 96.

citiert wird wegen seiner Vortrefflichkeit in Vakroktis (Wortspielen)[118].

Bha*tt*âra Hari*k*andra[119].

Sâtavâhana oder *S*âlivâhana, der Verfasser einer Anthologie (Gâthâko*s*a)[120].

Kâlidâsa, dessen Zeitalter als Dichter des Setukâvya[121] durch das des Königs Pravarasena von Ka*s*mîra, und als Dichter des Meghadûta durch das des Dignâga bestimmt wird.

Bhâsa[122], ein dramatischer Dichter.

---

[118] Peterson, l. c., p. 71, zweifelt, ob die hier von Bâ*n*a erwähnte Vâsavadattâ Vasubandhu's Werk gl. N. sein soll. Es ist jedoch merkwürdig, dass Kavirâ*g*a (Râghavap. I, 41, p. 29, Calc. ed. 1854) Subandhu vor Bâ*n*a nennt. Dasselbe thut Râ*g*a*s*ekhara (Vâsavad. ed. Hall, pref. p. 21), und Bho*g*a in Sarasvatîka*nth*âbhara*n*a. Kavirâ*g*a's Patron war Râ*g*â Kâmadeva aus der Kadamba-Familie, zu *G*ayantîpura, im südlichen Mahrattenlande (siehe Fleet, Ind. Ant. X, p. 249). Er bezieht sich auf Mu*ñg*a, den Onkel des Bho*g*a von Dhârâ. Hall (l. c., p. 19) versetzt *G*ayantîpura unter die Khasiya-Hügel im östlichen Bengalen, Weber, Ind. Str. I, 371 in den Osten, nach dem Scholiasten.

[119] Bha*tt*âra ist ein unter den *G*ainas üblicher Ehrentitel. Peterson macht auf einen merkwürdigen Zusammenhang aufmerksam, nämlich dass Mahe*s*vara in seinem Vi*s*vaprakâ*s*a seinen Stammbaum auf Hari*k*andra zurückführt, welcher Arzt am Hofe des Sâhasâñka war. Dieser Sâhasâñka muss von *S*a*s*âñka (s. oben S. 252, n. 28) unterschieden werden, welcher Harsha's Bruder erschlug; sonst könnte er als Zeitgenosse des *S*a*s*âñka, und darum auch des Harsha, genommen werden. Sâhasâñka wird als Dichter oder Dichterpatron in Râ*g*a*s*ekhara's *S*ârñgadharapaddhati genannt. Siehe Peterson, l. c., p. 73. Die *S*vetâmbara-*G*ainas haben ein Gedicht Dharma*s*armâbhyudaya von Bha*tt*âraka Hari*k*andra.

[120] Siehe Bühler, Ind. Ant. 1873, p. 106. Hema*k*andra giebt Hâla als Synonym zu Sâtavâhana. Gañgâdharabha*tt*a in seinem Kommentar zu Hâla's Sapta*s*ataka identifiziert Hâla mit *S*âlivâhana.

[121] Siehe einige Einwände dagegen von Peterson, l. c., p. 77. Ich ziehe noch immer vor, in v. 15 eine Beziehung auf Kâlidâsa als den Verfasser des Subhandhu zu sehen, welche nach einer Anspielung auf seinen Vorgänger in der dramatischen Poesie Bhâsa, in v. 15 fortgeführt wird. Aber hier bleiben Schwierigkeiten übrig.

[122] Kâlidâsa nennt in der bekannten Stelle in der Einleitung zum Mâlavikâgnimitram Bhâsa und Saumilla als seine Vorgänger in der dramatischen Kunst. Der Name des Dhâvaka, als des wirklichen Verfassers von Harsha's Nâgânanda, soll nur auf einer falschen Lesart beruhen, jedoch neigt Cowell (pref. to Nâgânanda, p. VIII) dazu,

Der Verfasser der B*r*hatkathâ, Gu*n*â*d*hya[123].

Wie Bâ*n*a und Da*nd*in, citiert Subandhu Gu*n*â*d*hya, den Verfasser der B*r*hatkathâ (in Bhûtabhâshâ), und scheint bekannt zu sein mit den Upanishads, dem Bhârata, Râmâya*n*a, Harivamsa, den Purâ*n*as[124], der *K*handovi*k*iti, Nakshatravidyâ, Nyâyasthiti, mit Uddyotakara, Bauddhasa*m*gati[125], Ala*m*kâra (Dharmakîrti), Mallanâga's (Vâtsyâyana's) Kâmasûtra[126] u. s. w.

Da*nd*in.

Da*nd*in wiederum, der Verfasser des Da*s*akumâra*k*arita und des Kâvyâdar*s*a, mag älter als Bâ*n*a sein, aber er kann nicht gut vor Kâlidâsa gesetzt werden. Auch hat Colebrooke dies nie gethan. Er sagt: »Da*nd*in, dieser ausgezeichnete Dichter, berühmt vor allen anderen indischen Sängern wegen der Anmut seiner Sprache, und darum von Kâlidâsa selbst (wenn man der Überlieferung trauen darf) den Vätern der indischen Poesie, Vâlmîki und Vyâsa, am nächsten gestellt[127].« Doch es ist wohlbekannt, dass Da*nd*in Kâlidâsa's Prâkrit-Gedicht, den Setubandha (I, 34) citiert, und das äußerste Zugeständnis, das man an die Tradition machen könnte, wäre demnach, dass Da*nd*in ein Zeitgenosse des Kâlidâsa war, der den Setubandha (Da*s*amukhavadha) für Pravarasena, König von Ka*s*mîra, geschrieben hat.

Bhavabhûti.

Nachdem wir das Zeitalter einiger Könige von Ka*s*mîra bestimmt haben, welche mit Vikramâditya und seinen Nach-

---

seine Autorschaft anzuerkennen. [Vgl. Pischel in den Gött. Gel. Anz. 1883, S. 1235 ff. C. C.]

[123] Siehe unten S. 310.

[124] Es findet sich eine namentliche Beziehung wenigstens auf eins der Purâ*n*a's in Bâ*n*a's Kâdambarî, ed. Calc. p. 83, nämlich das Vâyupurâ*n*a; siehe Bhart*r*hari, ed. Telang, p. VIII.

[125] Ist dies das Buddhasa*m*gîtisûtra (Kat. Nr. 401), welches zwischen 265 und 316 von Dharmaraksha übersetzt wurde? Es giebt auch ein Mahâyânabodhisattvavidyâsa*m*gîti*s*âstra (Kat. Nr. 1298), welches dem Dharmaya*s*as (der Kommentator zur Vâsavadattâ nennt Dharmakîrti) zugeschrieben und von Fâ-hu (Dharmaraksha) u. a. übersetzt wurde.

[126] Hall, pref. p. 11; Cat. Bodl. p. 218.

[127] Colebrooke, Life and Essays, III, p. 154.

folgern in Berührung gebracht worden sind, können wir nunmehr das Zeitalter des Bhavabhûti und einiger späterer Schriftsteller stimmen, welche in der Geschichte jenes Landes erwähnt werden.

Wir sahen, dass Vikramâditya von Ka*s*mîra 592 n. Chr. auf den Thron kam, und dass sein Nachfolger Bâlâditya der Zeitgenosse des Hiuen-thsang gewesen sein kann. Mit ihm ging die Gonardîya- (oder Gonandîya-) Dynastie zu Ende, und eine neue begann mit Durlabhavardhana, dem Gatten der Anaṅgalekhâ. Nach ihm folgt Durlabhaka Pratâpâditya, und dann *K*andrâpî*d*a, dessen Mörder und Nachfolger sein Bruder Târâpîda (Va*g*râditya) war.

Hier müssen wir ein gleichzeitiges Ereignis bemerken, nämlich eine von chinesischen Historikern erwähnte Gesandtschaft, welche in den Jahren 713 und 720 an den König *K*entolopili (d. i. *K*andrâpî*d*a) abgeschickt sein soll. Nach der Ermordung des Târâpî*d*a folgte sein Bruder Muktâpî*d*a, bekannt als Lalitâditya, auf dem Thron von Ka*s*mîra und erlangte die Oberherrschaft von Indien. Auch hier empfangen wir eine sichere Bestätigung aus der chinesischen Geschichte; denn der Mutopi, an welchen während der Regierung des chinesischen Kaisers Hiuen-tsung 713—755 eine Gesandtschaft unter Foe-li-to abgeschickt wurde, war vermutlich Muktâpî*d*a, d. i. Lalitâditya. *S*ein Minister war *S*aktivarman[128].

Es würde uns zu weit führen, wollten wir die genauen Daten dieser Könige von Vikramâditya bis Lalitâditya prüfen. Ich habe selbst mein Bedenken, ob die Anzahl der Jahre, welche einigen dieser Könige zugeschrieben werden, sich auf ihre Regierungs-, und nicht auf ihre Lebensjahre beziehen. Regierungen von 42, 35 (oder 13), 36 und 50 Jahren hintereinander, wie in dem Falle von Vikramâditya, Bâlâditya, Durlabhavardhana und Pratâpâditya, sind sehr ungewöhnlich. Für unseren jetzigen Zweck dürfen wir uns jedoch mit dem *terminus a quo*, nämlich Vikramâditya 592—634 und dem *terminus ad*

---

[128] Siehe Ind. Ant. 1873, p. 106. Während seiner Regierung kamen Va*g*rabodhi, ein gelehrter Â*k*ârya aus Mâlava, und sein Schüler Amoghava*g*ra in China an und führten Tantra-Doktrinen ein (J. R. A. S., Bombay 1882, p. 93.

quem, nämlich Lalitâditya, dessen Regierung nach den Berichten 700 anfing, begnügen, indem wir die Bestimmung der Zwischenregierungen zukünftigen archäologischen Untersuchungen überlassen [129].

Einer der frühesten Siege des Lalitâditya war der über Ya*s*ovarman, den König von Kânyakub*g*a, und dieser Ya*s*ovarman war nach Angabe der Râ*g*atara*m*gi*n*î der Schutzherr des Bhavabhûti, Vâkpati [130] und der Râ*g*ya*s*rî.

Hier stehen wir also wieder auf litterarischem Boden. Bhavabhûti war ein Landsmann der Vidarbhas, der heutigen Berars, aber er kann gar wohl an dem Hofe des Ya*s*ovarman in Kânyakub*g*a gelebt haben. Vâkpati ist als der Verfasser eines Prâk*r*tgedichtes bekannt (welches von Bühler aufgefunden wurde und sich jetzt unter der Presse befindet), des Gau*d*avaha, welches den Sieg Ya*s*ovarman's über einen Gau*d*akönig feiert, und in diesem Gedichte spricht er lobend von Bhavabhûti. Wenn wir also Bhavabhûti in die erste Hälfte des achten Jahrhunderts versetzen, ist er in angemessener Entfernung von Kâlidâsa, und wir können dabei zugleich begreifen, warum Bâ*n*a, welcher unter Harshavardhana lebte, 610—650, Bhavabhûti's Namen in der Dichterliste zu Anfang seines Harsha*k*arita ausgelassen hat [131].

Nach der ruhmreichen Herrschaft des Lalitâditya haben wir Kuvalâyâpî*d*a, der nur ein Jahr regiert, 736—737, dann Va*g*râditya (auch Vappîyaka und Lalitâditya genannt) 737—744,

---

[129] Siehe Bühler, Brief von Kaschmir, Sept. 16, 1875, und dessen Report on Kaśmir, J. R. A. S., Bombay 1877, p. 42, wo eine Verbesserung von 25 Jahren empfohlen wird.

[130] König Ya*s*ovarman von Kânyakub*g*a, und Vâkpatirâ*g*a, der Verfasser des Gau*d*avaha, werden im Prabhâva *K*aritra XI erwähnt, als um Samvat 800, d. i. 744 n. Chr. lebend. Dies liegt nicht weit ab von dem Zeitalter, das wir seinem Zeitgenossen Lalitâditya zugewiesen haben, besonders wenn wir in der Chronologie der Râ*g*atara*m*gi*n*î die von Cunningham und Bühler vorgeschlagene Verbesserung annehmen wollen, nach welcher Lalitâditya in das Jahr 725 n. Chr. versetzt wird. Vâkpati wird der Sohn des *S*rî Harshadeva genannt; siehe Peterson's Report 1883, p. 42.

[131] Alles dies ist sehr geschickt von R. G. Bhandarkar erörtert worden in der Vorrede zu seiner Ausgabe des Mâlatîmâdhava, 1876.

P*r*thivyâpî*d*a 744—748, Sa*m*grâmâpî*d*a 748—755. Darauf folgt *G*ayâpî*d*a 755—786, und dessen Regierung giebt uns wieder einige litterarische Thatsachen an die Hand, wenn dieselben auch für unseren gegenwärtigen Zweck zu späten Datums sind. Wir erfahren, dass der König selbst unter Kshîra Sanskrit studierte, von dem man angenommen hat, dass er mit dem Kommentator des Amarako*s*a identisch sei[132]. Er setzte das Mahâbhâshya[133] (des Patañ*g*ali?) wieder ein, und es lebten an seinem Hofe folgende Männer der Wissenschaft: Thakriya, Bha*tt*a, Dâmodaragupta[134], Manoratha, *S*añkhadatta, *K*â*t*aka, Sa*m*dhimat und Vâmana.

Gainas, Siddhasena, Mânatuñga.

Ich hatte gehofft, dass das Studium der *G*aina-Litteratur, seitdem es von Dr. Jacobi u. a. ernstlich aufgenommen ist, einige nützliche Resultate zur Unterstützung unserer Chronologie der Renaissance-Periode der Sanskrit-Litteratur abwerfen würde. Es hat ohne Zweifel ein beträchtliches Licht auf den religiösen Zustand Indiens geworfen für jene Zeit, als *S*âkyamuni seine Reform ins Werk setzte, neben anderen Reformatoren wie Vardhamâna Mahâvîra *G*ñâtaputra[135], der Gründer des *G*ainismus, Purâ*n*a Kâ*s*yapa, Maskarin Go*s*âliputra, Sa*m*-*g*ayin Vaira*tt*iputra, A*g*ita Ke*s*akambala, Kakuda Kâtyâyana[136] u. a. Das Datum von Vardhamâna's Nirvâ*n*a, 526 v. Chr., zeigt, dass derselbe ein Zeitgenosse des *S*âkyamuni gewesen ist oder gewesen sein soll, und wenn seine Ära in derselben Weise

---

[132] Râ*g*at. IV, 485 ff. Kshîra, der Kommentator des Amara, citiert Kâlidâsa (cf. Shankar Pandit, Raghuv. pref. p. 77). Aufrecht jedoch (Z. D. M. G. 1874) setzt den Kommentator Kshîra zwischen das 11. und 12. Jahrhundert, hauptsächlich weil er das dem Bho*g*a oder Bho*g*arâ*g*a zugeschriebene *S*abdânu*s*âsana citiert. Bühler erwähnt einen Kshîra als den Verfasser einer Avyayav*r*tti und Dhâtutara*m*-*g*i*n*î, und er nennt ihn »*G*ayâpî*d*a's Lehrer«.

[133] Helarâ*g*a, der Verfasser eines Kommentars zu Bhart*r*hari's Vâkyapadîya, stammte von Lakshma*n*a, dem Minister des Muktâpî*d*a, d. i. Lalitâditya, ab. Siehe Ind. Ant. 1874, p. 285.

[134] Das Hanûman-nâ*t*aka wird einem Dâmodara-mi*s*râ zugeschrieben.

[135] Kalpasûtra, ed. Jacobi, Introd. p. 6.

[136] Burnouf, Introd. p. 162; Ind. Ant. Nov. 1879.

verbesserungsfähig ist wie die ceylonesische Ära Buddha's, 543 v. Chr., würden wir als das richtige Datum des Gründers des *G*ainismus 460 v. Chr. haben, neben dem korrigierten Datum Buddha's, 477 v.Chr. [137]

Indem wir jedoch die frühe Periode bei Seite lassen, fragen wir, zu welcher Zeit der heilige Kanon der *G*ainas festgestellt und niedergeschrieben wurde, und hier gehen die Antworten auseinander, allerdings innerhalb enger Grenzen. Devarddhiga*n*i [138] Kshamâ*s*rama*n*a, dem die Niederschrift des heiligen Kanons von der Überlieferung zugewiesen wird, lebte 980 nach Vardhamâna's Nirvâ*n*a, d. i. 454 n. Chr. (oder, wenn korrigiert, 520 n. Chr.). Er that das für den *G*ainismus, was Buddhagosha ungefähr 30 Jahre früher für den Buddhismus gethan hatte [139].

Gerade zu derselben Zeit, 980 nach V. N., soll Bhadrabâhu's Kalpasûtra in neun vâ*k*anâs oder Lektionen eingeteilt und in der Halle des Dhruvasena, Königs von Ânandapura, vorgelesen sein, um diesen nach dem Tode seines Sohnes Sena*m*ga*g*a [140] zu trösten.

Noch eine Angabe ist hier zu berücksichtigen, welche zuerst von Bhao Daji (Kâlidâsa, p. 25) gemacht und seitdem von anderen wiederholt worden ist, nämlich dass »die Berichte der *G*ainas den Siddhasena Sûri, einen gelehrten *G*aina-Priester, als den geistlichen Ratgeber der Vikramâditya erwähnen« [141]. Jacobi (Kalpasûtra, pref. p. 14) fügte hinzu: »Siddhasena ist

---

[137] Siehe Jacobi, l. c., p. 6.

[138] Auch Devavâ*k*aka genannt, Schüler des Dûshaga*n*i, cf. Ind. Ant. XI, p. 247.

[139] Jacobi, l. c., p. 16.

[140] Andere Daten für dieses Ereignis sind 973 und 1080 A. V. Siehe Jacobi, l. c., p. 24. Das letzte Datum 1080 würde uns, wenn korrigiert, 620 n. Chr. geben, und so Dhruvasena von Ânandapura mit Dhruvabha*t*a von Valabhî zusammenbringen, vorausgesetzt, dass Bühler's Konjektur in Bezug auf die Ära der Valabhî-Stiftung (Ind. Ant. 1878, p. 80) richtig ist.

[141] Siehe Hall, Bibliography, p. 166. Im J. R. A. S., Bombay, X, p. 130, citiert Dr. Bhao Daji den Prabandha *K*intâma*n*i und andere Werke zur Unterstützung der Angabe, dass Siddhasena Divâkara und Kâlidâsa Zeitgenossen des Vikrama waren.

ein *G*aina-Schriftsteller, welcher die Samvat-Ära für den König Vikramâditya eingerichtet haben soll [142].«

Nun wird Sena (*S*rî-she*n*a) von Brahmagupta und Albiruni [143] als der Verfasser des Romakasiddhânta, eines der fünf von Varâhamihira benutzten Siddhântas, genannt. *Sr*tasena oder *S*rutisena wird als einer der Astronomen des Vikramârka im *G*yotirvidâbhara*n*a citiert. Es entsteht daher die Frage, ob alle diese Namen einem und demselben Sena angehören, der von den *G*ainas Siddhasena (der gesegnete Sena) und von den Brahmanen *S*rîshe*n*a genannt wurde, und ob die Berechnung der Vikrama-Ära, 600 vor 544 n. Chr., das Datum der Schlacht bei Korur, wirklich das Werk dieses *G*aina-Astronomen ist. Eine gewisse Bestätigung dafür finden wir in den Pa*tt*âvalîs, von denen Dr. Klatt neuerdings im Ind. Ant. XI, p. 245, Auszüge gegeben hat. Hier lesen wir in der Kharataraga*kkh*a Pa*tt*âvalî, dass zur Zeit des Si*m*hagiri Pâdaliptâ*k*ârya, V*r*ddhavâdisûri und sein Schüler Siddhasena-divâkara lebten, welcher den Dîkshâ-Namen Kumuda*k*andra empfing, und dass der letztere den Vikramâditya bekehrte. Dieselbe Geschichte [144] wird in der Pa*tt*âvalî des Tapâga*kkh*a wiederholt, wo wir lesen, dass Âryamaṅgu, V*r*ddhavâdin, Pâdalipta und Siddhasenadivâkara zu derselben Zeit lebten, und dass der letztere, der Verfasser des Kalyâ*n*amandirastava, den Vikramâditya bekehrte. Das dem Siddhasena zugewiesene Zeitalter ist 470 nach Vardhamâna's Nirvâ*n*a, was genau der Anfang der Vikrama-Ära 56 v. Chr. sein würde, aber nicht zu historischen Zwecken benutzt werden kann.

Dieselben Pa*tt*âvalîs bestätigen auch die Berichte des Mânatuṅga, welche wir oben geprüft haben. Wir finden in der Kharataraga*kkh*a Pa*tt*âvalî, unter Nr. 23, Mânatuṅga, den Verfasser des Bhaktâmara- und Bhayaharastotra, und in der Tapâga*kkh*a Pa*tt*âvalî, unter Nr. 20, Mânatuṅga (mâlave*s*vara*k*aulukyavayarasi*m*hadevâmâtya*h*), welcher vermittelst seines Bhaktâmarastavana den König bekehrte, der zu Vârâ*n*asî durch die Zaubereien des Bâ*n*a und Mayûra bethört worden war, und vermittelst seines Bhayaharastavana den Nâgarâ*g*a überzeugte. Er

142 Siddhasena wird von Varâhamihira, B*r*ha*gg*. 7, 7 citiert.
143 Kern, B*r*hats. pref. p. 47.
144 Siehe auch *S*atru*mg*aya Mâhâtmya XIV, 104.

verfasste auch ein stavana, welches »Bhattibhara« anfing. Das angesetzte Datum, etwas vor 980, d. h. vor Devarddhigani (454 oder 520 n. Chr.) ist wiederum mehr systematisch als historisch. Man sollte nicht vergessen, dass alle diese aus Gaina-Autoritäten entnommenen Angaben entweder sehr jung oder von sehr zweifelhaftem Datum sind. Bei alledem ist Hoffnung vorhanden, dass die Gaina-Litteratur, unter gewissen Beschränkungen, ebenfalls zur Aufhellung der indischen Chronologie etwas beitragen kann.

I-tsing.

Ich hege in der That eine starke Hoffnung, dass ein fortgesetztes Studium der Gaina- und buddhistischen Bücher noch manche andere Thatsache hervorbringen wird, um auf den gleichlaufenden Strom der brahmanischen Litteratur Licht zu werfen, welcher von selbst keine Merkstellen darbietet und scheinbar von nirgendher nach nirgendhin fließt. Wir werden bald einen Katalog des ganzen buddhistischen Tripitaka in seiner chinesischen Übersetzung[145] besitzen, der uns das Datum eines jeden Hindu- wie chinesischen Übersetzers geben und uns, wenn wir den chinesischen Chronisten trauen dürfen, in den Stand setzen wird, jedenfalls die späteste Grenze für die Sanskrit-Originale festzustellen. Recht viel verdanken wir schon den Berichten, die in den Reisen chinesischer Pilger in Indien enthalten sind, namentlich des Fa-hian, 400—415 n. Chr., des Hwui Seng und Sung Yun, 518 n. Chr., und des Hiuen-thsang, 629—645, da sie uns helfen, eine Periode litterarischer und religiöser Thätigkeit in Indien zu bestimmen, die sich ungefähr von 400 bis 700 n. Chr. erstreckt, gerade die Periode der Renaissance der Sanskrit-Litteratur, wie wir sie jetzt wohl nennen dürfen. Ich füge hier noch einen kurzen Abriss einer ganz unerwarteten Nachricht über den litterärischen Zustand von Indien im siebenten Jahrhundert hinzu, welche ich neulich in den Werken des chinesischen Pilgers I-tsing entdeckte.

---

[145] Er ist nun herausgegeben worden unter dem Titel »A Catalogue of the Chinese Translation of the Buddhist Tripitaka by Bunyiu Nanjio«, Oxford 1883.

Die Kâsikâ.

Es giebt einen berühmten Kommentar zu Pâ*n*ini's Grammatik, genannt die Kâ*s*ikâ v*r*tti [146]. Boehtlingk setzte dieselbe in der Einleitung zu seiner Ausgabe des Pâ*n*ini (p. LIV) in das 8. Jahrhundert, unter der Voraussetzung, dass Vâmana, der Verfasser der Kâ*s*ikâ, als derselbe Vâmana erwiesen werden könnte, welcher in der Chronik von Ka*s*mîra (IV, 496) erwähnt wird. Es ist jedoch zu bemerken, dass Boehtlingk selbst diese Konjektur aufgegeben hat. Eine andere Vermutung wurde zuerst von Wilson (As. Res. XV, p. 55) ausgesprochen, dass nämlich der Vâmana, welcher hier am Hofe des *G*ayâpî*d*a erwähnt wird, der Verfasser eines Sûtrawerks über Poetik und eines Kommentars dazu war. Dr. Cappeller sagt in der Einleitung zu seiner Ausgabe der Kâvyâla*m*kârav*r*tti (Jena 1875) [147] folgendes: Vâmana, der Verfasser sowohl des Textes als des Kommentars zu diesem Werke, citiert *S*ûdraka, den Dichter des M*rkk*haka*t*ika, ferner die sechs Hauptwerke des Kâlidâsa, Amaru, Bhavabhûti, Mâgha, den Hariprabodha, die Nâmamâlâ, Kâmandakanîti, Vi*s*âkhila und Kavirâ*g*a. Wenn nun dieser Kavirâ*g*a der Verfasser des Râghavapâ*nd*avîya sein soll, dessen Zeit nach dem 10. Jahrhundert angenommen wird, so wäre dies hinreichend, Vâmana mindestens nach 1000 n. Chr. anzusetzen (während *G*ayâpî*d*a, sein vermeintlicher Patron, schon 776 oder 778 starb).

Alles kommt hier auf das Zeitalter des Kavirâ*g*a und dessen Autorschaft auf das Râghavapâ*nd*avîyam an. Herr Pâthak behauptet im Ind. Ant. 1883, p. 21, dass der Ârya *S*rutakîrti der Verfasser desselben war (*S*aka 1045), und zwar behauptet er dies auf die Autorität des Pa*ñk*avastuka und einer Pa*tt*âvalî, in welcher jener als »traividya*h* *s*rutakîryâkhyo vaiyâkara*n*abhâskara*h*« gepriesen wird. Herr Rice im J. R. A.S., 1883, p. 298,

---

[146] Kâ*s*ikâ, a Commentary on Pâ*n*ini's Grammatical Aphorisms, by Pandit Vâmana and *G*ayâditya. Edited by Pandit Bâla*s*âstrî, Professor of Hindu Law in the Sanskrit College, Benares. (Benares 1876, 1878.)

[147] [Dieselbe ist neuerdings zum zweitenmale herausgegeben worden von Anundoram Borooah: Vâmana Kavyâla*m*kâra Sûtrav*r*tti, Vâgbha*t*a Ala*m*kâra, and Sarasvatî Ka*nth*âbhara*n*am, Calcutta and London 1883. C. C.]

setzt seine Zeit in 1170 n. Chr. [Nach Pischel, Gött. Gel. Anz. 1883, p. 1223, soll Kavirâ*g*a im 11., spätestens zu Anfang des 12. Jahrhunderts gelebt haben. C. C.]

Nachdem er so Vâmana, den Verfasser der Kâvyâla*m*kâravr*t*ti in das 12. Jahrhundert verwiesen hat, geht Cappeller daran, diesen Vâmana mit Vâmana, dem Verfasser der Kâ*s*ikâ v*r*tti, zu identifizieren. Doch sind seine Argumente kaum überzeugend[148].

In ähnlicher Weise, d. h. ohne einen hinreichenden Beweis dafür zu erbringen, verwies Goldstücker den Grammatiker Vâmana in dieselbe neue Periode wie die Siddhântakaumudî, Nâge*s*a, Purushottama und andere Grammatiker (Goldstücker, Pâ*n*ini, p. 89), also in eine Periode, die jedenfalls jünger ist als das 13. Jahrhundert.

Ehe wir weiter gehen, wird es nötig sein, zu entscheiden, erstlich, ob Vâmana der einzige Verfasser der Kâ*s*ikâ gewesen ist. Colebroke (Sanskr.-Gr. p. 9) sprach von ihr als dem Werk des *G*ayâditya *oder* Vâmana *G*ayâditya. Bâla*s*âstrin, der Herausgeber der Kâ*s*ikâ, dachte ebenfalls zuerst, dass Vâmana und *G*ayâditya, welche als die Verfasser genannt werden, eine und dieselbe Person waren (Pandit, Juni 1878, p. 20, l. 9). Er fand jedoch später, dass Bha*tt*o*g*idîkshita, der Verfasser der Siddhântakaumudî, deutlich zwischen den Meinungen des *G*ayâditya und Vâmana unterscheidet (Sûtra V, 4, 42; ed. Tarkavâ*k*aspati I, 727), und er hätte dasselbe aus Aufrecht's vortrefflicher Ausgabe der U*n*âdi Sûtras (pref. p. XV, Sûtra I, 52) ersehen können. Bâla*s*âstrin hat später das erste, zweite, fünfte und sechste Buch dem *G*ayâditya, das übrige dem Vâmana zugeschrieben, während in einer alten Hs. der Kâ*s*ikâ (Journ. of the Bombay Branch

---

[148] Vâmana, der Rhetoriker, wird von Kshemendra (11. Jahrh.) citiert, und von seinem Lehrer Abhinavagupta; siehe Schönberg, Kshemendra's Kavika*nth*âbhara*n*a, p. 15 n. Bühler versetzt Vâmana ins 10. Jahrhundert. [Ich selbst habe die Hypothese von der Identität der beiden Vâmanas bereits in meiner Übersetzung von Vâmana's Stilregeln, Straßburg 1880, Vorr. S. VII aufgegeben, und zwar aus inneren Gründen, welche jetzt in der von Th. Zachariae (Gött. Gel. Anz. 1884, Nr. 8) sehr wahrscheinlich gemachten Identität des Rhetorikers V. mit einem Grammatiker gleichen Namens, dem Verfasser des Vi*s*rântavidyâdharavyâkara*n*a, zum teil ihre Erklärung finden. C. C.]

of the R. A. S. 1877, p. 72) die ersten vier Adhyâyas dem *G*ayâditya, die letzten vier dem Vâmana zugewiesen werden. (Siehe auch Kielhorn, Kâtyâyana und Pata*ñg*ali, p. 12 n.) Die Wahrscheinlichkeit ist also entschieden dafür, dass Vâmana *und* *G*ayâditya zwei verschiedene Personen waren, die zusammen die Kâ*s*ikâ verfassten[149].

In der Vorrede zum sechsten Bande meiner Ausgabe des Rigveda (p. XXIX) versuchte ich zu zeigen, dass die Angabe des Bha*tt*o*g*idikshita im *S*abdakaustubha, und die des Verfassers der Manoramâ, wonach Vâmana, dessen Ruhm durch Vopadeva verdunkelt worden, aber durch Mâdhava wieder in Aufnahme gekommen war, in gewissem Grade durch den Kommentar zum Rigveda bestätigt wurde, indem Vopadeva nirgends von Mâdhava citiert wird, während sich Vâmana wenigstens einmal im Kommentar zum Rigveda, und häufiger in Sâya*n*a's Dhâtuv*r*tti erwähnt findet. Bâla*s*âstrin schloss mit Recht, dass Vâmana älter sein müsse als Mâdhava, 1350 n. Chr., und älter als Vopadeva, der im 12. Jahrhundert lebte. Ich fügte hinzu, dass Sâya*n*a sowohl Haradatta, den Verfasser der Padama*ñg*arî, einer Erklärung der Kâ*s*ikâ[150], als auch Nyâsakara, d. i. *G*inendra, den Verfasser des Nyâsa oder der Kâ*s*ikâv*r*ttipa*ñg*ikâ, citiert. Dies letzte Buch wird ebenfalls von dem Verfasser eines Kommentars citiert, welcher Kâvyakâmadhenu heißt und vermutlich von Vopadeva herrührt, so dass die Zwischenzeit zwischen den Verfassern der Kâ*s*ikâ und denjenigen Autoren, welche aus Kommentaren zu den Werken derselben citieren konnten, dementsprechend ausgedehnt werden muss.

Dies war der Zustand der Ungewissheit, in welchem das Zeitalter der Kâ*s*ikâ gelassen werden musste. »Sie muss älter sein als das 12. Jahrhundert (Burnell, Aindra School of Sanskrit Grammarians, p. 92); »sie ist kein modernes Werk« (Bühler, l. c., p. 73). Das waren die letzten Äußerungen von zwei kompetenten Richtern.

Ein anderes Argument zu Gunsten des verhältnismäßig frühen Zeitalters von Vâmana und *G*ayâditya darf nicht übergangen werden. Dies wurde von Bâla*s*âstrin vorgebracht,

---

149 Peterson, Report 1883, p. 28—30.

150 Vgl. Kielhorn, Mahâbhâshya, vol. II, p. III, pref. p. 11.

welcher zeigte, dass beide offenbar *G*ainas waren, oder, was bei ihm dasselbe ist, Bauddhas. Wie der Amarako*s*a, beginnt die Kâ*s*ikâ ohne jede Anrufung oder Erklärung des Charakters des Buches, ein Gebrauch, der von den orthodoxen Schriftstellern immer beobachtet wird. Zweitens ändern die Verfasser der Kâ*s*ikâ wirklich den Text Pâ*n*ini's, was kein rechtgläubiger Brahmane zu thun wagen würde. In Sûtra IV, 2, 43 fügen sie sahâya ein und schreiben: grâma*g*anabandhusahâyebhyas tal, anstatt Pâ*n*ini's: grâma*g*anabandhubhyas tal. Drittens citieren sie Beispiele, die sich auf die buddhistische Litteratur beziehen, was wiederum kein orthodoxer Schriftsteller thun würde. Als Beispiel für den Gebrauch der Wurzel nî als Âtmanepadam in der Bedeutung »geehrt werden« (Pâ*n*. I, 3, 36) geben sie »*K*ârva führt an, d. h. ist geehrt in der Lokâyata-Schule«. *K*ârva (*K*ârvâka) soll aber ein Name Buddha's sein und bedeutet hier einen ketzerischen Lehrer, welcher in der Lokâyata-Schule [151] geehrt ist. Ein orthodoxer Schriftsteller würde seine Autoritäten aus den orthodoxen, nie aber aus den nihilistischen Schulen genommen haben. Und Bâla*s*âstrin fügt hinzu, dass es noch andere ausgezeichnete Grammatiker zu jener Zeit gab, welche *G*ainas waren — z. B. den Verfasser des Nyâsa, *G*inendrabuddhi [152], dass ihre Werke aber später durch die orthodoxer Grammatiker, wie Bha*tt*o*g*idîkshita, Haridîkshita, Nâge*s*abha*tt*a u. s. w. verdunkelt wurden.

Nachdem wir so zwei Punkte festgestellt haben — nämlich dass Vâmana und *G*ayâditya zusammen die Kâ*s*ikâ verfasst haben, und dass sie *G*ainas oder Bauddhas waren — kehren wir zu der Frage nach ihrem mutmaßlichen Zeitalter zurück. Da ich in Beal's Catalogue of the Buddhist Tripi*t*aka (p. 94) auf ein Werk stieß, welches Nan-hae-ki-kwei-chouen, d. h. »Berichte über Besuche und Rückfahrten nach den südlichen Meeren« betitelt war, fragte ich meinen Freund und Schüler Herrn Kasawara nach dem Inhalt des Werks. Er belehrte mich, dass es von I-tsing geschrieben war, einem der bekanntesten chinesischen

---

[151] Über Lokâyata als eine andere Benennung der *K*ârvâka-Schule siehe Cowell, Sarvadar*s*anasa*m*graha, p. 2.

[152] »Nicht später als das 12. Jahrhundert, weil von Vopadeva citiert«, Bühler, Ind. Ant. 1878, p. 57.

Pilger, welcher Kwang-chau, d. i. China, im elften Monat des Jahres 671 n. Chr. verließ, nach einer langen Seereise im zweiten Monat 673 zu Tâmralipti in Indien ankam, und im fünften Monat desselben Jahres von da nach Nâlanda aufbrach. Nach Verlauf einiger Jahre kehrte er nach Tâmralipti zurück und segelte nach Si-ri-fa-sai, in den Südseeländern.

Es scheint, dass er sein Buch »Berichte über buddhistische Gebräuche, wie sie einem anvertraut wurden, der von den Südseeländern nach China zurückkehrt« in Si-ri-fa-sai schrieb; denn er vergleicht gewöhnlich die Gebräuche von Indien mit denen der Südseeländer. Sein Werk besteht aus zwei Bänden, welche vier Bücher und vierzig Kapitel enthalten. Obgleich er nicht angiebt, wie lange er in Indien war, ersehen wir doch daraus, dass er auf die unrechtmäßige Königin Tsak-tin-mo-hau, deren Zeitalter 690 ist, anspielt, dass er zwanzig Jahre von China abwesend gewesen sein und achtzehn Jahre in Indien zugebracht haben muss. Wir dürfen in der That aus Bemerkungen in seinem Werke schließen, dass er um 635 geboren war, 671 China verließ, 673 in Tâmralipti ankam und 690, zur Zeit der Usurpation der Königin Tsak-tin-mo-hau, noch abwesend war. Jene Usurpation dauerte bis 705, wo die Tang-Dynastie wieder hergestellt wurde. Es wird an anderer Stelle berichtet, dass I-tsing 713 starb, 79 Jahre alt, und dass er 695 nach China zurückgekehrt war.

Im 34. Kapitel seines Werks handelt I-tsing von der Gelehrsamkeit im Westen, und namentlich von der grammatischen Wissenschaft, der *S*abdavidyâ, einer der fünf vidyâs oder Wissenschaften. Er giebt den Namen Vyâkara*n*a, Grammatik, und redet in der Folge von fünf Werken, die in Indien gewöhnlich Grammatik genannt werden.

I. Das erste heißt der elementare Siddhânta und beginnt mit siddhir astu. Er wurde ursprünglich von Mahe*s*vara gelehrt und wird von den Kindern gelernt, wenn sie sechs Jahre alt sind. Sie lernen ihn in sechs Monaten[153].

[153] Kielhorn (Ind. Ant. 1883, p. 326) erklärt dies Werk richtig für eine Art von Lipi- oder Mât*r*kâvive*k*a, wie das des Kshemendra*s*arman. Er hebt hervor, dass Kâtyâyana's Vârttikas mit siddham anfangen und endigen.

Höchstwahrscheinlich bezieht sich dies auf die *S*iva-Sûtras, welche durch die Gunst Mahe*s*vara's geschenkt sind. Aber nach der gegebenen Beschreibung muss dieser Siddhânta weit mehr als die vierzehn *S*iva-Sûtras enthalten haben. »Es giebt 49 Buchstaben«, schreibt I-tsing, »deren Verbindungen in 18 Abschnitte eingeteilt werden, und aus welchen zusammen mehr als 10,000 verbundene Buchstaben gebildet werden. Diese sind in 300 *S*loken eingereiht, jeder von 32 Silben«.

II. Das zweite grammatische Werk heißt Sûtra, die Grundlage aller grammatischen Wissenschaft. Es ist das Werk Pâ*n*ini's und enthält 1000 *S*lokas. Dieser wurde von Mahe*s*vara inspiriert und soll mit drei Augen begabt gewesen sein. Die Kinder fangen es an zu lernen, wenn sie acht Jahre alt sind, und lernen es in acht Monaten.

III. Dhâtu. Besteht aus 1000 *S*lokas und handelt von den grammatischen Wurzeln. Ohne Zweifel ein Dhâtupâ*t*ha.

IV. Drei sogenannte Khilas: 1) Ash*t*adhâtu, bestehend aus 1000 *S*lokas (über Deklination und Conjugation); 2) Ma*ñk*a, bestehend aus 1000 *S*lokas; 3) U*n*âdi, desgleichen.

Die zehnjährigen Knaben lernen diese Teile der Grammatik und absolvieren sie in drei Jahren.

Die Erklärung von Khila als »unbebautes Stück Land« ist ohne Zweifel ganz richtig. Wir würden dafür *Appendix* oder *Exkurs* sagen, aber es ist schwer erklärlich, was I-tsing unter dem zweiten Khila verstand. Herr Beal machte mich auf eine Note von Stanislaus Julien in seinem Index zum Hiuen-thsang aufmerkmerksam, wo (vol. III, p. 514) Men-tse-kia augenscheinlich für dasselbe Wort gemeint sei und durch Ma*nd*aka erklärt werde. Hiuen-thsang erwähne Men-tse-kia als eine von zwei Wortklassen, indem die andere Klasse durch die U*n*âdis gebildet werde. Er sagt uns, dass Professor Spiegel diese Erklärung gebilligt hat; aber ich kann keine Stelle finden, wo dieser von ma*nd*aka gehandelt und dies Wort als einen technischen Ausdruck auf irgend eine entsprechende sa*mgñ*â der Sanskrit-Grammatik zurückgeführt hat. Ich fand später, dass ich im Jahre 1871 meinen gelehrten Freund Stanislaus Julien über denselben Gegenstand befragt und um Auskunft gebeten hatte, ob Mentse-kia möglicherweise für Nirukta oder Nighantu stehen könne. Er schrieb unterm 1. Dezember 1871: »Je regrette de vous dire

que je ne suis pas en mesure de repondre parfaitement aux différentes questions de votre lettre. Dans ma Méthode de transcription (p. 221) le second mot de Men-tse-kia représente *d*a dans pa*nd*aka et *dh*a dans virû*dh*aka, mais il y a loin de là à Nirukta.«

Was I-tsing wirklich sagt, lautet nach Herrn Kasawara's Übersetzung: »Ma*ñk*a handelt von der Wortbildung mittels Zusammensetzung (einer Wurzel und eines Suffixes oder mehrerer Suffixe). Einer von den vielen Namen für Baum im Sanskrit ist z. B. v*r*ksha (d. h. das Wort v*r*ksha besteht aus v*r*ksh und a). So wird ein Name für einen Gegenstand dadurch gebildet, dass man die Teile zusammensetzt, nach den Regeln des Buches, welches aus mehr als zwanzig Sätzen (oder *S*lokafüßen) besteht. U*n*âdi ist beinahe dasselbe, mit einigen Abweichungen, so dass z. B., was in dem einen ausführlich ist, in dem anderen nur kurz behandelt wird, und umgekehrt.«

Herr Kasawara belehrte mich, dass Ma*ñk*a für ma*nd*a, möglicherweise auch für ma*nd*aka gemeint sein könne; aber ich sehe nicht, dass uns selbst dies viel helfen würde. Ma*nd* bedeutet schmücken, ma*nd*a bedeutet Rahm, Brühe; aber alles dies würde uns, selbst bei Annahme der Bedeutung des Mischens, keinen technischen Namen für die Wortbildung durch Wurzel und Suffix an die Hand geben. Auf keinen Fall habe ich jemals ma*nd* oder eine von seinen Ableitungen in jenem technischen Sinne angetroffen. Zu einer Zeit dachte ich daran, ma*nd*a könnte für Ma*nd*ûka gemeint sein, weil die Mâ*nd*ukeyas durch ihre grammatischen Werke berühmt waren (siehe M. M., History of Ancient Sanskrit Literature, p. 146), und eins von diesen könnte vielleicht von I-tsing benutzt worden sein, als er das K*r*danta-Kapitel studierte. Jedoch halte ich dies nicht für wahrscheinlich, selbst wenn es, wie man mir sagt, die chinesische Übersetzung gestatten sollte.

Wir gehen jetzt auf einmal zu Nr. V über, genannt V*r*tti Sûtra [154], einem Kommentar zu dem vorhergehenden Sûtra. Es heißt darüber: »Er ist der beste unter den vielen Kommentaren.

[154] V*r*tti Sûtra soll der Name sein, der von Bhart*r*hari auf Pâ*n*ini's Sûtras angewandt wird, siehe Mahâbhâshya, ed. Kielhorn, vol. II, P. III, p. 21.



Er enthält 18,000 *S*lokas, welche die Worte der Sûtras anführen und verwickelte Dinge sehr klar auseinandersetzen. Er erläutert die Gesetze des Weltalls und die Gebote des Himmels und der Menschen. Die Knaben von funfzehn Jahren beginnen diesen Kommentar zu studieren und verstehen ihn vollständig in fünf Jahren. Dieser Kommentar ist das Werk des gelehrten *G*ayâditya, der mit großen Fähigkeiten begabt war. Sein wissenschaftliches Talent war so vortrefflich, dass er litterarische Dinge von einmaligem Hören verstand und sie sich nicht zweimal sagen zu lassen brauchte. Er verehrte die drei Ehrwürdigen und verrichtete alle religiösen Pflichten. Seit seinem Tode sind ungefähr dreißig Jahre verflossen.«

Nehmen wir das niedrigste Datum für I-tsing's Werk, nämlich 690 n. Chr. (weil er die Usurpation erwähnt, welche in jenem Jahre stattfand), so würde er, wie er sagt, vier Jahre in Si-ri-fa-sai, und dreizehn in Indien gewesen sein, als er das vierunddreißigste Kapitel seines Werkes schrieb; und es ist kein Grund vorhanden, weshalb er nicht, wenn es ihm darum zu thun war, genau das Todesjahr des Verfassers einer der berühmtesten Grammatiken jener Zeit hätte herausbringen können, einer Grammatik überdies, die er allen wirklichen Studierenden, welche von China nach Indien kommen, zum Auswendiglernen empfiehlt. Im Ganzen stimmt seine Beschreibung jener Grammatik gut zur Kâ*s*ikâ V*r*tti, und es ist beinahe unmöglich anzunehmen, dass er durch Zufall oder Betrug auf den wirklichen Namen eines der Verfasser jener Grammatik gekommen ist. Wenn nicht das ganze Werk von I-tsing als eine untergeschobene Kompilation nachgewiesen werden kann, sind wir zu der Annahme berechtigt, dass er einen Kommentar zu Pâ*n*ini's Sûtras von *G*ayâditya kannte, und dass er dessen Tod nicht später als 660 n. Chr. ansetzte.

I-tsing fährt sodann fort: »Nachdem die Studierenden diesen Kommentar erlernt haben, lernen sie den schriftlichen Ausdruck in Prosa und Vers, und widmen sich der logischen Wissenschaft (Hetuvidyâ) sowohl als dem Ko*s*a (*S*abdako*s*a oder Abhidharmako*s*a?). Nach Erlernung des Li-men-lun (Nyâyadvâratârakasâstra, dem *G*ina oder Dharmapâla zugeschrieben), ziehen sie richtig Schlüsse (Anumâna), und nach dem Studium des Pan-shang-kwan (*G*âtakamâlâ) werden ihre Talente

vortrefflich. Indem sie darauf von ihren Lehrern belehrt werden und andere belehren, verbringen sie zwei oder drei Jahre, gewöhnlich in dem Kloster Nâlanda in Central-Indien, oder in Valabhî in West-Indien. Diese zwei Plätze sind wie *K*ing-ma, Shih-*k*siu, Lung-man und *K*süé-li (Sitze der Gelehrsamkeit in China). Dort kommen hervorragende und ausgezeichnete Männer in Schwärmen zusammen und streiten über die Möglichkeit und Unmöglichkeit ihrer Meinungen, und sind sie nach ihrer Tüchtigkeit von den Weisen anerkannt und durch ihre Vortrefflichkeit weit und breit berühmt geworden, und haben sie sich der Schärfe ihrer eigenen Fähigkeiten versichert, so gehen sie von da nach dem kaiserlichen Hofe, um vor demselben die scharfen Worte (ihres Verstandes) niederzulegen. Dort legen sie ihre Pläne dar, um ihr (politisches) Talent zu zeigen, indem sie wünschen, gute Anstellungen zu erhalten. Wenn sie in der Erörterung begriffen sind, so zeigen sie ihre wunderbare Geschicklichkeit. Wenn sie in der Widerlegung begriffen sind, werden die Zungen aller ihrer Widersacher gefesselt, und sie gestehen ihre Schande ein. Dann macht der Hall ihres Ruhmes die fünf Gebirge erzittern, und ihr Ruf ergießt sich gleichsam über die vier Grenzen. Sie erhalten dann Schenkungen an Land, und genießen einen hohen Rang, und ihre Namen, in weiß geschrieben, werden laut gepriesen an dem hohen Thore. Hierauf können sie jeder Beschäftigung nachgehen, welche ihnen recht ist.«

Pata*ñg*ali's Mahâbhâshya.

I-tsing kehrt nun zum V*r*tti Sûtra, d. i. der Kâ*s*ikâ V*r*tti zurück, und sagt: »Es giebt einen Kommentar dazu, welcher *K*ûr*n*i betitet ist und 24,000 *S*lokas enthält. Er ist das Werk des berühmten Pata*ñg*ali, und erklärt genau jenen Kommentar (V*r*tti), indem er seinen Sinn deutlich auseinandersetzt und in seine kleinsten Einzelheiten eingeht. Vorgerückte Schüler erlernen ihn in drei Jahren, und die Arbeit ist dem Erlernen des *Kh*un-tshu und des Yih-king (in China) ähnlich.«

Da *K*ûr*n*i ein Name für Kommentar ist, und Pata*ñg*ali gewöhnlich *K*ûr*n*ik*r*t, der Verfasser der *K*ûr*n*i, genannt wird (wie denn Bhart*r*hari selbst den Verfasser des Mahâbhâshya *K*ûr*n*ikâra nennt), so kann nur ein geringer, wenn überhaupt ein Zweifel daran bleiben, dass I-tsing hier von Pata*ñg*ali's Mahâ-

bhâshya redet. Es folgt jedoch daraus nicht, dass er dasselbe für jünger hielt als die Kâ*s*ikâ, obwohl dies nicht unmöglich ist.

Bhart*r*hari.

I-tsing fährt dann fort: »Nächstdem ist der Bhart*r*hari-Diskurs, ein Kommentar zu der vorangehenden *K*û*rn*i, das Werk des großen Gelehrten Bhart*r*hari. Es enthält 25,000 *S*lokas, welche von den Prinzipien der menschlichen Dinge und der grammatischen Wissenschaft handeln, und erzählt daneben den Ursprung der Blüte und des Verfalls vieler Familien. Bhart*r*hari war genau mit (den Principien der Lehre der) »Reinen Wissenschaft« (vidyâmâtra) bekannt, und wohlbewandert in der Logik (wörtlich in dem Grunde, hetu, und dem Beispiel, udâhara*n*a). Dieser Gelehrte war sehr berühmt in den fünf Bezirken von Indien, und seine Tugenden waren überall bekannt. Er glaubte innig an die »Drei Edelsteine« und dachte über die »Zweifache Leere« nach. Nachdem er die vortreffliche Religion (anzunehmen) gewünscht hatte, gehörte er zum Priesterstande, aber von weltlichen Wünschen überwunden, kehrte er wieder zur Laienschaft zurück. So wurde er siebenmal ein Priester, und kehrte siebenmal zur Laienschaft zurück. Wenn man nicht gehörig an die Wahrheit von Ursache und Wirkung glaubt, kann man nicht wie er handeln. Er schrieb mit Selbstvorwürfen die folgenden Verse:

»»Durch Leidenschaft kehrte ich zur Laienschaft zurück,
Frei von Wünschen trage ich wieder die priesterlichen Kleider.
Warum spielen diese zwei Dinge mit mir wie mit einem Kinde?««

Er war ein Zeitgenosse von Dharmapâla.«

Dieser Dharmapâla war höchstwahrscheinlich der Lehrer des *S*îlabhadra, welcher ein alter Mann war, als er Hiuen-thsang 633 zu Nâlanda empfing. Dharmapâla's Name wird in Verbindung mit einem grammatikalischen Werke, dem *S*abdavidyâsa*m*yukta*s*âstra (*sam*graha*s*âstra) genannt, und seine Zeit würde darum gut zu Bhart*r*hari's Zeit stimmen, angenommen, dass er, wie I-tsing sagt, 650 n. Chr. starb.

I-tsing erzählt ferner einige andere Geschichten von Bhart*r*hari, welche es nicht unwahrscheinlich machen, dass der Bhart*r*hari, von dem er redet, der Verfasser der drei *S*atakas über Kâma (Liebe), Nîti (Lebensführung) und Vairâgya (Leidenschaftslosigkeit) ist. »Einst«, sagt er, »war Bhart*r*hari ein Priester und lebte in einem Kloster. Bezwungen von weltlichen Wünschen, war er geneigt, zur Laienschaft zurückzukehren. Aber er blieb fest und bat einen Studenten, ihm einen Wagen außerhalb des Kloster bereit zu halten. Jemand fragte ihn nach der Ursache. »»Es ist««, sagte er, »»der Ort, wo man verdienstliche Handlungen ausübt, und ist zum Aufenthalte derjenigen bestimmt, welche die sittlichen Vorschriften halten. Nun haben schon die Leidenschaften in mir die Oberhand, und ich bin unfähig, das vortreffliche Gesetz zu befolgen. Ein solcher wie ich sollte sich nicht in eine Versammlung eindrängen, wo die Priester von allen Himmelsgegenden zusammenkommen.«« Dann wurde er wieder ein frommer Laie (upâsaka) und fuhr, indem er weiße Kleidung trug, fort, die wahre Religion im Kloster zu preisen.

Es ist vierzig Jahre her, dass er gestorben ist.

Es giebt außerdem den Vâkya-Diskurs (Vâkyapadîya), welcher 700 *S*lokas enthält, und 7000 (Worte) zu seiner Erklärung. Er ist auch Bhart*r*hari's Werk, eine Abhandlung über Beobachtung und Schluss gemäß den Schriften.«

Da das zweite Werk der Vâkyapadîya ist, können wir in dem ersteren nur einen Kommentar von Bhart*r*hari zum Mahâbhâshya sehen, d. i. die Mahâbhâshyavyâkhyâ[155]. Wir könnten an die Kârikâs denken, welche Târânâtha erwähnt (Vorrede zur Siddhântakaumudî, vol. II, p. 2), als zwischen Bhart*r*hari's Kommentar zum Mahâbhâshya und seinem Vâkyapadîya (auch Vâkyapradîpa genannt); aber diese würden vermutlich unter einem anderen Namen beschrieben worden sein[156]. Professor

[155] Das Werk findet sich im Dekhan, Bruchstücke in Berlin. Die Berliner Handschrift geht nicht über das 7. Âhnika des ersten Pâda hinaus; es ist am Anfang unvollständig und in der Mitte defekt, und im Ganzen sehr ungenau. Der vollständige Kommentar heißt Tripâdî, woraus hervorgeht, dass er sich nie über drei Pâdas ausdehnte.

[156] Kielhorn bemerkt (Ind. Ant. 1883, p. 326), dass Harikârikâ nur ein anderer Name für einen Vers aus dem Vâkyapadîya ist. In Tarkavâ*k*aspati's Vorrede zur Kâsikâ jedoch werden die beiden Werke deutlich unterschieden: Kârikâ*m* nirmâya vâkyapadîya*m* nibabandhe.

Kielhorn berichtet (Ind. Ant. 1883, p. 227), dass der Vâkyapadîya lange nicht mehr in Indien studiert wird, und dass Handschriften davon selten und gewöhnlich inkorrekt sind. Das Werk wird in drei Kâ*nd*as geteilt und darum Trikâ*nd*î genannt. Das erste Kapitel, Brâhmakâ*nd*a oder Âgamasamu*kk*aya genannt, enthält gewöhnlich 183 *S*lokas, das zweite oder Vâkyakâ*nd*a 487 *S*lokas, das dritte oder Padakâ*nd*a 14 udde*s*as, mit 1315 *S*lokas. Dies würde eine Summe von 1985 *S*lokas ergeben, anstatt der 700 *S*lokas, welche von I-tsing angeführt werden. Um diese Abweichung zu erklären, nimmt Kielhorn an, dass I-tsing zwischen Vâkyapadîya und Prakîr*n*aka unterschied, indem der letztere Ausdruck als eine Benennung des Padakâ*nd*a üblich war, und der erstere als ein allgemeiner Name für den Brahma- und Vâkyakâ*nd*a. Die beiden ersteren Kâ*nd*as enthalten 670 *S*lokas, was nicht zu weit von I-tsing's 700 *S*lokas abliegen würde. Wir würden dann I-tsing's Pina für das Prakîr*n*aka zu halten haben, und wenn dieses Werk gegenwärtig nur 1315 *S*lokas anstatt 3000 enthält, würde dies nach Kielhorn zeigen, wieviel von Bhart*r*hari's Werk verloren und, wie Pu*n*yarâ*g*a sagt, schon zu seiner Zeit nicht mehr vollständig vorhanden war. Es ist möglich, dass alles dies sich so verhält; aber ich trage für den Augenblick Bedenken, mich Kielhorn's Ansicht anzuschließen, da ich auf eine vollständigere und zuverlässigere Übersetzung der Stellen rechne, welche ich aus I-tsing's Werk angeführt habe. Ehe wir eine solche besitzen, könnten unsere Vermutungen unnütz sein.

Aber in jedem Falle haben wir hier den berühmten Bhart*r*hari, der so oft als der ältere Bruder des Königs Vikramâditya im ersten Jahrhundert v. Chr. beschrieben wird, als ein Buddhist, ein Mann, welcher herumgeworfen wurde zwischen kâma und dharma, zwischen der Welt und dem Kloster, ein Dichter, ein Grammatiker, ein Philosoph, der Zeitgenosse von Dharmapâla, ein Mann, der, wie es scheinen könnte, einigen jener ausgezeichneten Leute bekannt war, die I-tsing auf seinen Reisen durch Indien besuchte, und von welchem berichtet wurde, dass er vor nicht mehr als vierzig Jahren gestorben sei, also um 650, d. h. kurz nach Hiuen-thsang's Rückkehr nach China. Dass ein buddhistischer Hauch in Bhart*r*hari's *S*atakas wehte, ist längst bemerkt worden; aber selbst diejenigen, welche nicht

an den augustäischen Hof des Vikramâditya und an seinen Bruder Bhart*r*hari im ersten Jahrhundert v. Chr. glaubten, wagten kaum mehr, als diesen zögernd in das erste oder zweite, anstatt in das siebente Jahrhundert n. Chr. zu versetzen.

Aber es giebt noch eine andere Schwierigkeit, welche wir ins Auge fassen müssen.

Nachdem I-tsing uns alles dies von Bhart*r*hari erzählt hat, fährt er fort: »Nächstdem ist die Pina oder Pida oder Vina. Sie enthält 3000 Verse von Bhart*r*hari und 14,000 (Worte?) zu ihrer Erklärung von Dharmapâla, einem Verfasser von Abhandlungen. Sie ermisst die tiefen Geheimnisse von Himmel und Erde, und handelt von der Philosophie des Menschen. Wer bis zu dem Studium dieses Werkes gekommen ist (nachdem er stufenweise die vorangehenden Werke erlernt hat), soll die grammatische Wissenschaft sehr gut verstehen, und kann mit jemand verglichen werden, der die neun Kings und alle Klassiker (in China) studiert hat. Alle oben genannten Werke werden sowohl von Priestern als von Laien studiert, sonst können sie nicht wohlunterrichtet genannt werden.«

Der Text, auf dem diese Übersetzung beruht, ist sehr unvollkommen, und Herr Kasawara möchte die Wiedergabe desselben nur als einen Versuch angesehen wissen, indem er hofft, sofort nach seiner Rückkehr nach Japan eine bessere zu veröffentlichen. Ich fragte ihn, als eine reine Vermutung, ob es möglich wäre, dass Pida Bha*tt*i darstellen könne, und er meinte, es wäre eben möglich, weiter aber auch nichts. Es ist klar, dass das Buch ein grammatisches Werk gewesen sein muss, und dass das Bha*tt*ikâvya (oder Râva*n*avadha) ein grammatisches Werk genannt werden kann. Es ist ebenso wohlbekannt, dass die Autorschaft dieses Gedichts häufig dem Bhart*r*hari zugeschrieben wird[157]. Von den verschiedenen Kommentatoren nennt Kandarpa*k*akravartin den Verfasser Bhart*r*hari, das Buch Bha*tt*i; Vidyâvinoda nennt den Verfasser Bhart*r*hari, den Sohn des *S*rîdharasvâmin; Bharata Mallika nennt ihn Bhart*r*hari. Die älteste Handschrift nennt den Dichter Bha*tt*ibrâhma*n*a, den Sohn des *S*rîdharasvâmin von Va*l*abhî; der älteste Kommentator,

[157] Bha*tt*i wird neben Bhart*r*hari genannt in Kshemendra's Suv*r*ttatilaka, siehe Peterson's Report 1883, p. 9.

*G*ayamaṅgala, nennt ihn Bha*tt*i, Harihara desgleichen, während Pu*nd*arîkâksha in seiner Kalâkadîpikâ von ihm einfach als Bha*tt*i redet[158]. Bhao Daji und Bhandarkar belehren uns, dass einige glaubten, Bha*tt*i wäre der Sohn des Bhart*r*hari gewesen und hätte unter *S*rîdharasena von Va*l*abhî gelebt.

Nach alledem können wir wohl begreifen, wie I-tsing berichtet werden konnte, das Buch Bha*tt*i sei das Werk Bhart*r*hari's, immer vorausgesetzt, dass Bha*tt*i im Chinesischen durch Pida wiedergegeben werden kann. Über die Zeit des Bha*tt*ikâvya wissen wir sehr wenig, außer der Thatsache, dass der Verfasser desselben unter *S*rîdharasvâmin von Va*l*abhî lebte. Lassen[159] identifizierte diesen König mit *S*rîdharasena von Va*l*abhî, dem Sohne des Guhasena, 530—545; aber auch dies ist bloße Vermutung, und braucht an und für sich nicht I-tsing's Angabe zu entkräften.

In brahmanischen Quellen und in den Werken Bhart*r*hari's selbst, soweit sie bis jetzt bekannt sind, findet sich nichts, was es unmöglich machen würde, seinen Tod in das Jahr 650 n. Chr. zu versetzen. Nach Kielhorn citiert er namentlich die Âpi*s*alas, Pâ*n*ini (Text V*r*ttisûtra genannt), Kâtyâyana (Vârttikakâra und Vâkyakâra, unterschieden von *S*lokavârttikakâra), Pata*ñg*ali (Bhâshyakâra und *K*ûr*n*ikâra), Ku*n*i, den Kommentator zur Ash*t*âdhyâyî, die Taittirîyas, Vâ*g*asaneyins, die Â*s*valâyana- und Âpastamba (*s*rauta) sûtras, das Bahv*rk*asûtrabhâshya, das Nirukta, die Prâti*s*âkhyas, die *S*ikshâs, insbesondere die Pâ*n*inîya*s*ikshâ, die Dharmasûtrakâras, die Mîmâ*m*saka-, Sâ*m*khya- und Vai*s*eshikadar*s*anas, und die Naiyâyikas, das Vaidyaka; und *K*araka. In gewissen Fällen helfen uns diese Citate, das früheste Datum der so von Bhart*r*hari angeführten Werke zu fixieren.

Dass der Text des Mahâbhâshya, wie es Bhart*r*hari bekannt war, sich nicht sehr von dem Text unserer Handschriften unterschied, hat Kielhorn in der Vorrede zum II. Bande seiner schätzbaren Ausgabe jenes Werkes gezeigt.

Wir haben nun eine beträchtliche Anzahl von Namen durchgenommen, welche in der Sanskrit-Litteratur berühmt sind. Dieselben gehören meistens den Mahâkavis und Mahâkâvyas

[158] Siehe Proceedings of the Asiatic Society, Bengal, Aug. 1881.
[159] Ind. Altertumskunde III, 512.

an, und wir haben, denke ich, gesehen, dass keiner über das fünfte Jahrhundert n. Chr. zurück versetzt werden konnte. Kâlidâsa, früher als der Zeitgenosse des Augustus dargestellt, ist der Zeitgenosse des Justinian geworden, und gerade diejenigen Bücher, welche von den Sanskrit-Gelehrten als die Muster alter indischer Poesie und Weisheit am meisten bewundert wurden, haben ihren natürlichen und rechtmäßigen Platz in der Periode einer litterarischen Renaissance gefunden, welche mit einer Periode erneuerter litterarischer Thätigkeit in Persien zusammenfällt, auf die sowohl dort wie später in Indien die großen muhammedanischen Eroberungen folgten.

Ich habe mich hauptsächlich auf das beschränkt, was man die Kunstpoesie von Indien zu nennen pflegte; auch konnte ich nicht den Versuch machen, hier unsere ganze nachvedische Litteratur durchzugehen, teils aus Mangel an Raum, teils aus Mangel an Kenntnissen.

Es war in Anbetracht unseres unmittelbaren Zweckes kein Grund vorhanden, über das neunte Jahrhundert hinauszugehen; denn es ist nicht wahrscheinlich, dass irgend ein litterarisches Werk aus einer so späten Periode für die vier leeren Jahrhunderte von 100 v. Chr. bis 300 n. Chr. in Anspruch genommen werden könnte.

Mit dem achten Jahrhundert treten wir bereits in das Zeitalter der Kommentare und Glossen ein. Wir haben *S*a*m*kara, den großen Kommentator der Vedânta-Sûtras, geboren 788 [160], und seine Vorgänger waren Govinda und Gau*d*apâda, denen ein Kommentar zur Sâ*m*khyakârikâ zugeschrieben wird. Wenn wir Burnell's Konjektur annehmen, gehörte Bhavasvâmin, der Kommentator der Baudhâyana-Sûtras, demselben Zeitalter an, obgleich ich gestehen muss, dass seine Beweisführung mir nicht ganz zwingend erscheint [161].

---

[160] Dies Datum ist unsicher, siehe S. 313, n. 176 u. 177.

[161] Burnell, Katalog (1870), p. 13 sagt, dass Mâdhava den Kommentar Bhâskara Mi*s*ra's zum schwarzen Ya*g*urveda citiert, und dass die Pandits ihn 400 Jahre vor Sâya*n*a setzen. Bhâskara wiederum citiert nicht nur das Mânavadharma*s*âstra und, was wichtiger ist, das letzte Buch daraus (XII, 100), sondern auch Bhavasvâmin, den Kommentator zu den Baudhâyanakalpasûtras, der deshalb im achten Jahrhundert gelebt haben kann (p. 26). Es ist wohlbekannt, dass

Epische Gedichte.

Auch von den beiden großen epischen Gedichten, dem Mahâbhârata und dem Râmâya*n*a, habe ich weiter nichts bemerkt, als dass sie unter der populären Litteratur des 6. und 7. Jahrhunderts erwähnt werden. Wir brauchen ein gut Teil mehr wissenschaftlicher Arbeit[162] und ein gut Teil weniger wissenschaftlicher Theorien über das Mahâbhârata und das Râmâya*n*a, ehe uns ein klares Licht über die Quellen, die Entstehung und die Schlussredaktion dieser indischen epischen Cyklen aufgehen wird. Aber welche Epoche auch immer diesen Gedichten, wie wir sie jetzt haben, oder ihrer ersten Sammlung, oder ihrem allmählichen Wachstum zugewiesen wird, unsere Ansichten über die litterarische Lücke zwischen 100 vor und 300 n. Chr. werden dadurch kaum irgend eine Änderung erfahren. Wenn die epische Poesie natürlich, nicht wie bei Kâlidâsa künstlich ist, kann sie in einem Volke fortleben, auch wenn jede andere litterarische Thätigkeit aufgehört hat. Sie bildet so zu sagen das litterarische Brod und Wasser, ohne welches ein Volk nicht lange bestehen kann. Was wir wissen wollen, ist, welcher Periode das Werk Vyâsa's, des Diaskeuasten, zugeschrieben werden kann, wie viele solche Vyâsas damit beschäftigt waren, den ungeheuren Massen der im Umlauf befindlichen epischen Dichtung eine Art von Form zu geben, und zuletzt, wieviel ihrem individuellen Genie zugeschrieben werden muss,

---

Sâya*n*a auch einen Kommentar zu Baudhâyana schrieb (Cat. Southern Division, Bombay, fasc. I, p. 8), und dass er in seiner Ya*gñ*atantrasudhânidhi, welche ebensowohl das Âdhvaryava wie das Hautra und Audgâtra der Hauptopfer giebt, besonders Baudhâyana folgt. Er nennt sich dort den Sohn des Mâya*n*ârya und den Bruder (sahodara) des Mâdhavârya. Siehe auch Bühler, Sacred Books of the East, vol. XIV, p. XLII.

162 Adolf Holtzmann, Agni nach den Vorstellungen des Mahâbhârata, 1878 [ebenso Indra, die Apsaras, der heilige Agastya nach dem Mahâbhârata in Z. D. M. G. Bd. XXXII, XXXIII und XXXIV]; Arjuna, ein Beitrag zur Rekonstruktion des Mahâbhârata, 1879. Über das Mahâbhârata, 1881. Über das alte indische Epos, 1881. Weber, Über das Râmâya*n*a, 1870. K. T. Telang, Was the Râmâya*n*a copied from Homer? 1872. G. Bhandarkar, Considerations on the date of the Mahâbhârata, J. R. A. S., Bombay, X, p. 81 (1872).

besonders in dem Falle des Vâlmîki, für das was wir jetzt an den beiden großen Volksepen Indiens bewundern [163]. Ich möchte ferner bemerken, dass nach meiner Ansicht bis jetzt noch keine Thatsachen oder Gründe dafür beigebracht sind, welche die Annahme griechischer Einflüsse auf die Entwickelung der epischen Poesie in Indien rechtfertigen würden, geschweige denn christlicher Einflüsse auf die Entstehung jener berühmten Episode des Mahâbhârata, welche unter dem Namen der Bhagavadgîtâ Upanishads bekannt ist.

Volkstümliche Erzählungen.

Und was für die epische Poesie gilt, gilt auch für die sogenannte Volkspoesie. Keine Nation ist je ohne volkstümliche Erzählungen, und kein Land war vermutlich reicher daran als Indien. Es ist neuerdings Mode geworden, alle diese volkstümlichen Erzählungen in Indien auf eine buddhistische Quelle zurückzuführen, und es kann kein Zweifel an der Wahrheit von Benfey's großer Entdeckung sein, dass die Fabeln, welche wir im Hitopade*s*a, im Pa*ñk*atantra und ähnlichen Werken gesammelt finden, und welche zu der Renaissance-Periode der Sanskrit-Litteratur gehören, buddhistische Sammlungen dieser Art voraussetzen. Aber dies ist etwas ganz anderes, als zu behaupten, dass die Buddhisten sie erfunden haben. Die Buddhisten benutzten sie, verbesserten sie, vermehrten sie, aber sie erfanden sie ebensowenig, wie die Brüder Grimm das »Rumpelstilzchen« erfanden. Es giebt eine buddhistische Sammlung sogenannter *G*âtaka-Erzählungen, in Sanskrit, deren Datum mit Sicherheit in das 4. Jahrhundert n. Chr. gesetzt werden kann. Sie wird dem Ârya*s*ûra zugeschrieben, und ein anderes Werk desselben Verfassers ist nach ausdrücklicher Angabe im Jahre 434 n. Chr. übersetzt worden. Wir wissen auch, dass der Ruf dieser Erzählungen Persien zur Zeit des Khosru Nushirvan (531—579) erreicht hatte, und dass er Barzôî nach Indien schickte, um sie an seinen Hof zu bringen und ins Pahlavi [164] zu übersetzen.

---

[163] Vyâsa wird unter den zeitgenössischen und volkstümlichen Dichtern erwähnt von Bâ*n*a in seiner Einleitung zum Harsha*k*arita; siehe Peterson, Kâdambarî, pref. p. 67—68.

[164] Siehe Selected Essays, vol. I, p. 527.

Aber das Original, nach welchem Barzôî übersetzte, ist noch nicht entdeckt worden, und die brahmanischen Fabelsammlungen, welche wir besitzen, Pañkatantra, Hitopadesa etc. sind späteren Ursprungs.

Der Kathâsaritsâgara von Somadeva wiederum stammt erst aus dem Anfang des 12. Jahrhunderts, indem er geschrieben wurde, um die Königin Sûryavatî, die Mutter des Königs Harsha von Kasmîra, über den Verlust ihres Sohnes zu trösten, welcher 1101 getötet wurde. Es mag jedoch erwähnt werden, dass auch Somadeva die in seinem »Ozean der Sagenströme« gesammelten Erzählungen nicht erfunden, ja die Erfindung derselben nicht einmal beansprucht hat, und dass ihre Existenz vermutlich bis auf das Zeitalter Pânini's zurückverfolgt werden kann.

Da dies für gewisse historische oder halb-historische Angaben, welche in Somadeva's Werk enthalten sind, von Wichtigkeit ist, so dürfte es zweckmäßig sein, hier zu erklären, weshalb ich einige derselben für ganz so zuverlässig ansehe, wie z. B. Kalhana's Geschichte von Kasmîra, so weit sie sich auf die früheren Zeiten bezieht.

Mein Eindruck ist, dass Somadeva, wenn er uns von Pânini, Vyâdi und Kâtyâyana erzählt, einfach das berichtet, was er wusste, und dass ihm das, was er wusste, durch die Tradition zufloss, welche in Indien zäher ist, als sonst irgendwo. Wir wissen zudem, dank besonders den Nachforschungen von Burnell und Bühler, dass Somadeva sich nicht ausschließlich auf die Tradition zu stützen brauchte. Er sagt uns, dass sein Buch das Wesentlichste aus der Brhatkathâ enthält, die ursprünglich von Gunâdhya im Paisâkî-Dialekt geschrieben war, und dass es sich von seinem Original nur durch die Sprache und durch größere Gedrängtheit des Ausdrucks unterscheidet[165]. Die Geschichte Gunâdhya's ist ohne Zweifel auch legendarisch, aber sie braucht darum nicht als eine reine Erfindung betrachtet zu werden, soweit Gunâdhya selbst dabei beteiligt ist. Dr. Fitz-Edward Hall[166] war der erste, welcher zeigte, dass es keine

[165] Siehe Bühler, Ind. Ant. 1872, p. 302. Prof. Bhandarkar berichtet, dass der Paisâkî-Text vorhanden ist, und dass er sich desselben bald zu versichern hofft. Siehe Peterson, Kâdambarî Introd., p. 82.

[166] Vâsavad. pref. pp. 22—24; Bühler, l. c., p. 303.

bloße Legende war; denn Da*nd*in in seinem Kâvyâdar*s*a (I, 38) erwähnt eine B*r*hatkathâ, welche in einem Bhûta (Pi*s*â*k*a)-Dialekt geschrieben sein soll; und Subandhu, der Verfasser der Vâsavadattâ, kennt eine B*r*hatkathâ, die in Lambakas eingeteilt war. Da*nd*in, das wissen wir, war mindestens so alt wie Bâ*n*a, der Hofpoet des Harshavardhana im 7. Jahrhundert, während Vasubandhu älter gewesen sein mag als Bâ*n*a, wenn er von demselben in seinem Harsha*k*arita[167] gelobt wird.

So darf es als eine Thatsache hingenommen werden, dass eine B*r*hatkathâ in einem Bhûta-Dialekt, und wie Somadeva's Werk in Lambas oder Lambakas eingeteilt, wenigstens vor dem 7. Jahrhundert unserer Zeitrechnung existierte.

Dies ist aber nicht alles. Bühler hat während seiner litterarischen Nachforschungen in Gujarât ein (zuerst von Burnell erwähntes) dem Kathâsaritsâgara des Somadeva sehr ähnliches Werk entdeckt, nämlich die B*r*hatkathâma*ñg*arî des Kshemendra Vyâsadâsa[168]. Dieser Kshemendra schrieb während des zweiten und dritten Viertels des 11. Jahrhunderts, und er scheint seinem eigenen Werke den dem Gu*n*â*dh*ya zugeschriebenen Paisâ*k*î-Text der B*r*hatkathâ zu Grunde gelegt zu haben. Er sagt[169]: »*S*arva sprach es zuerst aus; Kâ*n*abhûti hörte es von dem Ga*n*a (Pushpadanta-Vararu*k*i) und erzählte es dem Gu*n*â*dh*ya, welcher es seinerseits seinen Schülern und dem Sâtavâhana überlieferte. Die Geschichte, welche so eine Niederschrift in der Pi*s*â*k*a-Sprache erfuhr, machte den Lesern Schwierigkeiten, und wurde aus diesem Grunde in Sanskrit umgeschrieben.« Obgleich Somadeva vielleicht zwei oder drei Generationen später als Kshemendra[170] war, hat Bühler doch nachgewiesen, dass er nicht von jenem abgeschrieben haben kann, sondern dass beide dasselbe Pai*s*â*k*i- oder Prâkrit-Original benutzt haben müssen.

Wir kommen so zu dem sehr unerwarteten Resultat, dass die von Somadeva im 12. Jahrhundert erzählten Geschichten jedenfalls vor dem 7. Jahrhundert bekannt waren, oder selbst, wenn wir den historischen Charakter des Sâtavâhana und

---

167 Siehe oben S. 284.

168 J. R. A. S., Bombay 1877, p. 46.

169 Bühler, Ind. Ant. 1872, p. 307.

170 Über Kshemendra und seine litterarische Thätigkeit haben wir jetzt eine wertvolle Abhandlung von Dr. Schönberg, Wien 1884.

Yogananda, des Kâ*n*abhûti und Vararu*k*i-Kâtyâyana annehmen dürften, im 1. Jahrhundert n. Chr., oder wohl gar vor dem Ende der Nanda-Dynastie. Ohne jedoch vor der Hand Kâtyâyana-Vararu*k*i, den ursprünglichen Verbreiter der Sieben Erzählungen, mit Kâtyâyana-Vararu*k*i, dem Verfasser der Vârttikas und Zeitgenossen Pâ*n*ini's, identifizieren zu wollen, dürfen wir jedenfalls sagen, dass Somadeva's vielgeschmähter Kathâsaritsâgara wirklich von demselben historischen Gewicht ist wie Kalha*n*a's Râ*g*ataram*g*i*n*î, die Chronik von Kashmir, 1148—1157. Kalha*n*a schrieb in der Mitte des 12. Jahrhunderts und war darum später als Somaḍeva. Was seine Ideen über Geschichtsschreibung waren, hat Bühler[171] gut gezeigt, wenn er sagt: »Ein Autor, der sich rühmt, dass seine Geschichte einer Medizin gleicht, und gut ist, um die Angaben früherer Schriftsteller über Könige, Raum und Zeit zu vergrößern oder zu verkleinern, muss immer scharf kontroliert werden, und verdient keinen Glauben irgend welcher Art in denjenigen Teilen seines Werkes, wo seine Geschichte irgend eine verdächtige Gestalt oder Thatsache zeigt.«

Philosophische Sûtras.

Eine zweite Gattung der Litteratur, welche ich noch nicht berührt habe, bilden die philosophischen Sûtras. Diese wurden und werden noch von manchen Gelehrten für älter als unsere Zeitrechnung gehalten. Ich kann nur sagen, dass ich bis jetzt keine gesunden Gründe, geschweige denn irgend welche Thatsachen zur Unterstützung solcher Behauptungen kenne. Weder im Pâli- noch im Sanskrit-Kanon der Buddhisten sind Beziehungen zu den sechs Sammlungen der philosophischen Sûtras oder Citate aus denselben aufgefunden worden.

Es ist etwas anderes mit den philosophischen Systemen selbst. Die Namen der drei, möglicherweise vier Vedas, auch solche Wörter wie Vedânta und Upanishad (upanisâ) und Yoga kommen im Pâli vor, aber sie beweisen nicht die Existenz unserer Vedânta- oder Yoga-Sûtras. In den kanonischen Büchern der Buddhisten in Sanskrit giebt es beständige Beziehungen auf tîrthaka- oder häretische Systeme der Philosophie. Die Namen der Gründer von sechs derselben werden wiederholentlich erwähnt;

---

[171] J. R. A. S., Bombay 1877, p. 58.

aber wir hören nichts von litterarischen Werken, welche denselben zugeschrieben werden. Das Vorkommen der Namen Ka*n*âda, Kapila, Akshapâda und B*r*haspati im Laṅkâvatâra ist merkwürdig, erfordert jedoch Nachprüfung. Noch merkwürdiger ist der Umstand, dass in den litterarischen Werken, die wir in das 6., 7. und 8. Jahrhundert verwiesen haben, noch keine wirklichen Citate aus den sechs Dar*s*anas angetroffen sind. Zwar werden Kapila und Ka*n*abhu*g* von Varâhamihira erwähnt[172], und Bâ*n*a weiß in seinem Harsha*k*arita von Aupanishadas, Kâpilas und Kâ*n*âdas[173]; aber selbst dies beweist nicht die Existenz der Sûtras, welche die Lehren derselben enthalten. Und doch kennen wir jetzt durch K.P. Pathak (Ind. Ant. 1882, p. 174; cf. ebd. 1884, April)[174] das Zeitalter des Sa*m*kara Â*k*ârya[175], welchem die meisten, wenn nicht alle diese Sûtras bekannt gewesen sein müssen. Er wurde 788 n. Chr. geboren, und muss sehr alt geworden sein, wenn er alles vollendet hat, was ihm zugeschrieben wird. Das Datum 3921 Kali, d. i. 820 n. Chr., soll nicht sein Todesjahr bedeuten, sondern das Jahr, in welchem er ein Muni wurde, was, wie wir wissen, in seinem 32. Lebensjahre stattfand[176].

Das erste greifbare Zeugnis für die Existenz einer systematischen Abhandlung über eins der sechs Systeme von Indien scheint wirklich die chinesische Übersetzung des Suvar*n*asaptati*s*âstra, d. i. der Sâ*m*khyakârikâ, mit einem Kommentar[177], zu

---

[172] B*r*hatsa*m*hitâ, ed. Kern, pref. p. 29.

[173] Vâsavad., ed. Hall, pref. p. 53.

[174] Er citiert aus einer Handschrift die folgende Liste: *S*iva (*S*a*m*kara), Vish*n*u, Brahman, Vasish*th*a, *S*akti, Parâ*s*ara, Vyâsa, *S*uka, Gau*d*apâda, Govinda, *S*a*m*kara. Er erwähnt auch Râmânu*g*a als Schüler des Yâdavaprakâ*s*a, und Madhva als Schüler des A*k*yutapreksha.

[175] In der Benennung Sa*m*karâ*k*âryanavâvatâra liegt eine Anspielung auf seine Abstammung von *S*iva.

[176] Telang's geschickter Artikel im Ind. Ant. (April 1884) hat mich in Bezug auf dieses Datum unsicher gemacht. Ehe wir jedoch zugeben, dass *S*a*m*kara ein Zeitgenosse Harsha's war (s. oben S. 252, n. 28), müssen wir auf den neuen Beweis warten, der uns von Prof. Bhandarkar versprochen ist.

[177] Herr Kasawara sagt mir, dass dieser Kommentar dem des Gau*d*apâda gleicht, dass aber der Name Gau*d*apâda nicht erwähnt wird.

sein. Nach der Angabe des chinesischen Übersetzers ist das Werk von einem Rishi Kapila, einem Ketzer, geschrieben, und erklärt die fünfundzwanzig Wahrheiten (tattvas[178]). Gegen das Ende des Buches wird berichtet, dass 60,000 Gâthâs vorhanden waren, verfasst von Pa*ñk*a*s*ikha (Kâpileya), dem Schüler des Âsuri, Schülers des Kapila, und dass später ein Brahmane Namens Î*s*vara K*r*sh*n*a, 70 aus diesen 60,000 Gâthâs auswählte. Da dies Werk von *K*an-ti, d. i. Paramârtha, während der *Kh*an-Dynastie, 557—589, ins Chinesische übersetzt worden ist, haben wir einen positiven Beweis, dass Î*s*vara K*r*sh*n*a's Werk, wie wir es jetzt besitzen, und ein Kommentar, mindestens ins 6. Jahrhundert gehören, und dass der Verfasser, der wirklich mit Kâlidâsa[179] identifiziert worden ist, jedenfalls ein Zeitgenosse des großen Dichters gewesen sein kann.

Allein es folgt daraus keineswegs, dass das, was wir die Sâ*m*khya-Sûtras nennen, vor jener Zeit existiert haben muss. Die metrische Kârikâ scheint in diesem Falle älter als die Sûtras, und wo es wörtliche Übereinstimmungen zwischen beiden giebt, ist die metrische Bearbeitung, wie gezeigt worden ist, origineller[180].

Auch für den Vai*s*eshika können wir die Existenz wenigstens eines Werkes, des Vai*s*eshikanikâyada*s*apadârtha*s*âstra, verfasst von *Gñ*ana*k*andra[181], vor der Zeit des Hiuen-thsang beweisen, weil er es ins Chinesische übersetzt hat, und seine Übersetzung noch vorhanden ist. In diesem Falle ist freilich das Sanskrit-Original noch nicht aufgefunden worden.

Es wäre sicherlich zu weit gegangen, wollte man aus der Thatsache, dass Hiuen-thsang die klassischen Vai*s*eshika-Sûtras des Ka*n*âda nicht übersetzte, den Schluss ziehen, dass dieselben darum zu seiner Zeit nicht existierten. Noch viel weniger würde ich es wagen, diese Art von Argumentation auf den Sarvadar*s*a*n*asa*m*graha anzuwenden. Allerdings müssen wir

---

Dies beseitigt den Grund, aus welchem Telang einen seiner Beweise zu Gunsten der Versetzung *S*a*m*kara's ins 6. und 7. Jahrhundert entnahm. Siehe Ind. Ant. 1884, p. 102.

[178] Siehe Sâ*m*khyasâra, ed. Hall, pref. p. 6, 42.

[179] Hall, l. c., pref. p. 29.

[180] Ebd., p. 11.

[181] S. oben S. 271.

davon Notiz nehmen. Hiuen-thsang kannte augenscheinlich die Vedânta-Philosophie; denn er redet von Aupanishadas, was nur ein älterer Name für die Anhänger des Vedânta sein kann. Er erzählt uns, dass er den Nyâya unter einem Brahmanen studierte, und er nennt verschiedene Werke darüber, welche von Buddhisten geschrieben waren:

1) Nyâyadvâratârakasâstra von *G*ina Bodhisattva (I, 188) oder Nâgâr*g*una (I, 102), erklärt von Dharmapâla (I, 191).

2) Nyâyânusârasâstra von Sa*m*ghabhadra (I, 93; II, 183; 227), herausgegeben von Vasubandhu (I, 108).

Er nennt das Sâ*m*khya- und Vai*s*eshika-System mit Namen (I, 125), und erzählt, wie Gu*n*amati einen berühmten Forscher in der Sâ*m*khya-Philosophie, genannt Mâdhava, besiegte (II, 442).

Es ist schwer, etwas über die Yoga-Philosophie zu sagen, weil jener Name von den Buddhisten selbst angenommen worden war. *G*ina Bodhisattva war ein Lehrer des Yoga (III, 110), und Hiuen-thsang's Hauptzweck bei seiner indischen Reise war, dort eben jene Yoga-Philosophie zu studieren (I, 144), welche er bereits in China aus solchen Büchern wie das Saptada*s*abhûmi*s*âstra (von Maitreya Bodhisattva, III, 109), später Yogâ*k*âryabhûmi*s*âstra genannt (I, 13; 118) studiert hatte. Eins der Bücher, die er während seines Aufenthalts in Indien am sorgfältigsten studierte, war die Yogâ*k*âryabhûmi*s*âstrakârikâ (I, 211).

Wenden wir uns zu der Litteratur der *G*ainas, so finden wir im Kalpasûtra (ed. Jacobi, p. 35) nur ein philosophisches System erwähnt, das Shash*t*itantra, und dies wird von dem Kommentator (p. 101) als Kâpilîya*s*âstra erklärt, so genannt wegen der sechzig Padârthas[182]. An anderen Stellen wird freilich dieses Shash*t*itantra neben dem Kâpila, dem Systeme des Kapila, erwähnt, und es wird daher äußerst zweifelhaft, ob die beiden ursprünglich identisch waren, oder ob das Kâpila-System eine spätere Form des Shash*t*itantra ist[183]. In dem

[182] Siehe auch Bhagavatî (ed. Weber) II, S. 246 ff.

[183] Nach Dr. Leumann lässt die Berliner Hds. des Nandisûtra das Kâvila aus. Die Calcuttaer Ausgabe hat es, und das Aupapâtika sûtra (§ 76) erwähnt die Anhänger der Sâ*m*khya- und der Yoga-Philosophie, und des Kâpila etc.

Anuyogadvâra*s*âstra, welches Weber citiert, sind die Hauptsysteme der Philosophie, welche erwähnt werden, folgende: Vai*s*eshika, Buddha*s*âsana, Kâpila, Lokâyata, Shash*t*itantra; während sich der Verfasser in dem späteren Sha*d*dar*s*anasamu*kk*aya auf das Sâ*m*khya, Vai*s*eshika, Naiyâyika, *G*aiminîya, Bauddha und *G*aina-System bezieht[184].

Wahrscheinlich finden wir in der Sanskrit-Litteratur der Buddhisten die früheste Erwähnung dieser Systeme[185]. So lesen wir im Lalitavistara, p. 179, dass der junge Bodhisattva neben vielen anderen den Sâ*m*khya, Yoga, Vai*s*eshika, Bârhaspatya, die Hetuvidyâ u. s. w. zu studieren hatte. Doch noch einmal, dies sind nur die Titel philosophischer Doktrinen, und sie können genau genommen nicht dazu dienen, die Existenz der sechs Sûtra-Sammlungen zu beweisen, welche gegenwärtig als die klassischen Textbücher dieser Systeme gelten. Ähnliche Namen kommen, wie wir wissen, in den Upanishads und Brâhma*n*as vor, und die ersten Keime der späteren Entwickelung des philosophischen Denkens können sogar in den Hymnen des Veda nachgewiesen werden. Aber alles dies geht uns augenblicklich nichts an; und in Bezug auf das, womit wir jetzt zu thun haben, das Zeitalter der sechs Dar*s*anas, wie wir sie heute besitzen, können wir nur sagen, dass bis jetzt nichts vorgebracht worden ist, um zu beweisen, dass sie vor 300 n. Chr. abgefasst worden sind.

Metrische Gesetzbücher.

Es bleibt noch eine Gattung der Sanskrit-Litteratur übrig, auf welche sich ohne Zweifel viele Sanskrit-Gelehrte berufen werden, als nachvedisch, und doch entschieden älter als das vierte Jahrhundert n. Chr., die metrischen Dharma*s*âstras, und besonders die von Manu und Yâ*gñ*avalkya.

Man nimmt gewöhnlich an, dass Manu ein rein mythologischer Name war, welcher der Messer bedeutete, und darum

---

184 Hall, biography, p. 165. In Merutuṅga's Sha*d*dar*s*anavi*k*âra sind die sechs erörterten Systeme: *G*aina, Bauddha, Sâ*m*khya, *G*aiminîya oder Mîmâ*m*sâ, Aulûkya oder Kâ*n*âda, und Gautamîya. Siehe J. R. A. S., Bombay, IX, p. 147; auch Leumann, Z. D. M. G. XXXVII, S. 287.

185 S. oben S. 312.

der Gesetzgeber, dass er in natürlicher Weise zu einem Namen für den Mond, als den Messer der Zeiten und Jahreszeiten, und zuletzt ein anerkannter Name für den Menschen im Allgemeinen, als den Messer oder Denker wurde. In alledem liegt etwas von Wahrheit; aber es ist dennoch merkwürdig, dass Manu, der Gesetzgeber, selbst in der vagen Überlieferung, welche über ihn im Schwange ist, zuweilen einzelne persönliche Charakterzüge verrät.

Wenn wir im Rigveda VIII, 30 von »den dreiunddreißig Göttern, den Göttern des Manu«, lesen, so müssen wir ohne Zweifel Manu als den Vertreter des Menschen im Allgemeinen auffassen. Jedoch die bestimmte Anzahl seiner Götter, die Dreiunddreißig, hinterlässt einen Eindruck, dass selbst hier ein einzelner Mann, oder vielmehr ein einzelnes Geschlecht gemeint ist.

Wenn wir in der Taittirîya Sa*m*hitâ II, 2, 10, 2 lesen: »Alles was Manu gesagt hat, ist Medizin«[186], haben wir wiederum eine Art von Vermutung, dass Manu mehr als ein allgemeiner Name für das Menschengeschlecht gewesen sein muss, und dass jenes Wort sich möglicherweise auf einen Weisen bezieht, dessen Aussprüche im Gedächtnis behalten und aufgezeichnet wurden.

In den Brâhma*n*as ist der aus der Sintflut[187] gerettete Manu ohne Zweifel ein mythischer Charakter; aber in dem Vater des Nâbhânedish*th*a und dem Begründer des Erbrechts (avavadit*r*) nehmen wir wiederum ein geschichtliches Element wahr[188].

Man hat vermutet, dass selbst unser Manu Svâya*m*bhuva in sehr frühen Zeiten manchmal als Rechtsautorität angeführt wird. In einer merkwürdigen Stelle im Nirukta (III, 4) wird Manu Svâya*m*bhuva citiert, und zwar wieder gerade über die Erbfolge. Der angeführte *S*loka lautet: »Der Anteil der Söhne, Knaben und Mädchen, ist derselbe nach dem Gesetz; so sagte Manu Svâya*m*bhuva am Anfang seiner Schöpfung.« Dies scheint in der That die Existenz einer juristischen Autorität unter dem Namen des Manu Svâya*m*bhuva vorauszusetzen; aber obgleich uns die Fassung des Verses sehr an die Ausdrucksweise unseres

---

186 M. M., History of Ancient Sanskrit Literature, p. 89.
187 Ebd., p. 425.
188 Ebd., p. 423.

Manu erinnert, ist die Lehre doch nicht die seinige, wenn wir nicht ganz und gar den Sinn von Manu IX, 105 verdrehen, wo gesagt ist, dass der älteste Bruder von dem Erbteil Besitz nimmt, während die anderen unter ihm leben, wie sie unter ihrem Vater lebten. Dies ist schwerlich dasselbe, als dass alle Kinder als Erben gleiche Teile erhalten.

Ich bemerkte oben, dass Manu, ein wirklicher Manu, etwas mit der ersten Einführung der *S*râddhas zu thun gehabt zu haben scheint, und an einer Stelle der *S*âṅkhâyana-G*r*hyasûtras (II, 16) wird Manu's Name wiederum angeführt zur Stütze der Lehre, dass bei den *S*râddhas, oder genauer bei einem Opfer, wo die Pit*r*s die Gottheiten sind, und ebenso bei einem Madhuparka und einem Somaopfer, das Töten des Viehes erlaubt ist. Dies ist nicht allein die Lehre Manu's, sondern dieselben Worte, wie sie hier von *S*âṅkhâyana angeführt werden, sind in unseren Text des Manu (V, 41) aufgenommen worden. Es giebt noch manche derartige Beziehungen auf einen Manu, und nicht minder Citate, sowohl in Prosa als in Versen, welche in den Dharmasûtras vorkommen und die Lehren enthalten, die Manu spezifisch eigen sind, so dass wir kaum daran zweifeln dürfen, dass es während der Brâhma*n*a- und Sûtra-Periode irgend einen wirklichen Manu oder irgend ein wirkliches Geschlecht gab, welches seinen Ursprung von Manu herleitete und eine Sammlung von Rechtssprüchen besaß.

Es ist ebenfalls bekannt, dass im Mahâbhârata viele dem Manu zugeschriebene Verse vorkommen, von denen einige sich in unserem Dharma*s*âstra finden, andere nicht.

Aber wenn wir zu der Frage kommen, ob ein metrisches Mânavadharma*s*âstra oder eine Bh*r*gusa*m*hitâ in zwölf Büchern jemals während der vedischen Zeiten oder in den frühen buddhistischen Schriften angeführt wird, wo reichliche Veranlassung dazu vorhanden war, oder ob ein solches Werk auch nur in den ersten Jahrhunderten der Renaissance-Periode erscheint, muss unsere Antwort verneinend ausfallen.

Ich bin bereit, zuzugeben, dass, wenn Bâ*n*a im Harsha*k*arita von Dharma*s*âstrins[189] und Paurâ*n*ikas redet, dies das Vorhandensein gewisser Dharma*s*âstras und Purâ*n*as im 7. Jahr-

---

[189] Hall, Vâsavad., pref. p. 53.

hundert n. Chr. beweist. Ich will selbst zugeben, dass, wenn Varâhamihira eine Anzahl von Versen aus Manu anführt, dies seine Kenntnis eines Manudharma*s*âstra beweist, wenn auch nicht desjenigen, das wir besitzen. Jedoch es ist wohlbekannt, dass das, was wir die Manusa*m*hitâ nennen, in Wirklichkeit eine Bh*r*gusa*m*hitâ [190] ist, und sicherlich ist der Geist der Zeilen, welche von Varâhamihira als von Manu stammend citiert werden, von dem Geiste, welcher unsere Manusa*m*hitâ in dem Kapitel über die Frauen durchdringt, sehr verschieden. Auch ist es nicht wahrscheinlich, dass diese Verse, eine Reihe regulärer *S*lokas, aus den Mânavadharmasûtras genommen sind, deren Charakter neuerdings von P. von Bradke in seiner sorgfältigen Abhandlung »Über das Mânavag*r*hyasûtra« so gut beschrieben ist. Sie können jedoch von älteren Ausgaben der Manusa*m*hitâ hergenommen sein, welche oft unter den Namen V*r*ddha- und B*r*hat-Manu [191] citiert werden.

Und hier sollte man sich erinnern, dass selbst V*r*ddha Manu mit den griechischen Zodiakalzeichen bekannt war; denn in einer Stelle, welche in dem Kommentar zu den Gobhilîyag*r*hyasûtras citiert wird, spricht er von dem Eintritt der Sonne in das Zeichen der Kanyâ, d. i. Jungfrau [192].

Aus welcher Quelle auch immer diese Verse herstammen, sie können in keiner Weise die Existenz unser zwölf Bücher des Manu zur Zeit des Varâhamihira beweisen. Um wieviel später als das vierte Jahrhundert n. Chr. unsere Manusa*m*hitâ sein mag, will ich gegenwärtig nicht erörtern, da diese Frage, wie ich nicht zweifle, bald von weit geschickteren Händen behandelt werden wird, nämlich von Dr. Burnell [193] und Professor Bühler in ihren versprochenen Übersetzungen des Manu. Ich habe hier nur den vollständigen Mangel an Beweisen für das Vorhandensein dieses Werkes vor dem Jahre 300 n. Chr. zu konstatieren.

---

[190] Siehe Sâmkhyasâra, ed. Hall, pref. p. 8. Pa*ñk*asikha*h* sûtrakâra âsuri*s*ishya*h*. Kâpilam iti prasiddhis tu sa*m*pradâyaprav*r*tte*h*, Bh*r*guproktasa*m*hitâyâm iva Manusamâkhyâ.

[191] Über V*r*ddha und B*r*hat siehe Sarvâdhikâri's Tagore Lectures, p. 168.

[192] Madhye vâ yadi vâpyante yatra Kanyâ*m* vra*g*ed ravi*h*
Sapaksha*h* sakala*h* *s*resh*th*a*h* *s*râddhasho*d*a*s*aka*m* prati.

[193] [Dieser ist leider inzwischen verstorben.]

Exkurs G, S. 166.

Über Par*g*anya im Germanischen.

Ich fürchte, die Slavisten werden denken, ich hätte die Identität des Par*g*anya mit dem litauischen Perkunas für sicherer ausgegeben, als sie wirklich ist. Obgleich ich eine Schwierigkeit hervorgehoben habe, nämlich den Eintritt der litauischen gutturalen Tenuis k an Stelle der palatalen Media im Sanskrit, hätte ich vielleicht noch hinzufügen sollen, dass auch der Übergang von Perkuna in das altslavische Perunŭ nicht frei von Bedenklichkeiten ist. G. Krek (Einleitung in die slavische Litteraturgeschichte, Graz 1874, S. 101) hält noch immer an der alten Ableitung von Perunŭ (Donner) von einer Wurzel pr, schlagen, fest und hält das k für ein phonetisches Einschiebsel, wie im lit. arklas = altsl. oralo. Der Name Perkunas scheint jedoch älter zu sein als die Form ohne k; denn er kommt in den litauischen Dainos vor (Schleicher, Handbuch der litauischen Sprache, Bd. II, S. 1 ff.). Im Russischen findet sich der Name Perun bei Nestor (ungefähr 1100 n. Chr.), während Perkunŭ noch in altrussischen Dokumenten aus dem 13. Jahrhundert vorkommt (Krek, l. c., S. 101, n. 3). Alles dies ist schwierig zu erklären; doch würden sich die slavischen Gelehrten schwerlich geneigt fühlen, zwei verschiedene Gottheiten, Perkunŭ und Perun, anzunehmen. Hier müssen wir auf weitere Untersuchungen warten, namentlich in Bezug auf die Lautgesetze der slavischen Sprachen.

Aber wenn schon die Identifikation von Par*g*anya mit Perkuna einigen Bedenken unterliegt, so ist dies noch viel mehr der Fall mit einer anderen Identifikation von Par*g*anya mit dem gotischen faírguni, die zuerst von Grimm in seiner Deutschen Mythologie vorgeschlagen und, wie man erwarten kann, mit gewichtigen Gründen unterstützt worden ist. Faírguni bedeutet im Gotischen Berg, und Grimm meint, dass die Hauptgebirge, nachdem sie ursprünglich als die Sitze des Donnergottes betrachtet waren, im Laufe der Jahre mit seinem Namen benannt wurden, wie wir von St. Bernhard, anstatt vom Berge des

St. Bernhard reden, und dass später der Name des Hauptgebirges der Name für Berg im Allgemeinen geworden sein mag. Für Reste des Eigennamens hält Grimm Fergunna, einen alten Namen des Erzgebirges, und Virgunia, den Zug des Waldgebirges zwischen Ansbach und Ellwangen u. s. w. Wäre der Name des Gottes im Gotischen erhalten, müsste er Faírguneis sein, und die Existenz dieses Namens wird bestätigt durch das altnord. Fiörgyn, fem., Gen. Fiörgynior, die Göttin der Erde, die Mutter des Thor, und durch Fiörgynn, masc., Gen. Fiörgyns, der Vater der Frigg, der Gattin Ođinn's.

Professor Zimmer hat neulich dieselbe Ansicht in der Zeitschrift für Deutsches Altertum, Neue Folge, Bd. II, S. 163 ff., durch einige neue und sehr geistreiche Argumente unterstützt. Danach hätten die Nordländer neben dem männlichen Fiörgynn noch eine weibliche Gottheit Fiörgyn geschaffen. Fiörgyn, als Femininum, sollte die Erde bedeuten, gerade wie P*r*thivî, die Erde, Par*g*anya's Gattin war. Ôđinn, welcher die Stelle des Týr (Dyaus), und des männlichen Fiörgynn (Par*g*anya) einnahm, war der Gemahl der Iörd, der Erde, und wurde naturgemäß auch der Gemahl von Fiörgyn, der Erde, während Fiörgynn selbst in Thôrr aufging. Wenn daher Thôrr der erste Sohn Ôđinn's genannt wird, so ist dies dasselbe, als wenn Par*g*anya der Sohn des Dyaus genannt wird, und wenn Thôrr wiederum Iarđar burr und Fiörgynjar burr heißt, so ist dies dasselbe, als wenn Par*g*anya der Sohn der P*r*thivî heißt, obgleich er zugleich ihr Ehemann ist.

Grimm spricht im Deutschen Wörterbuch, Bd. I, S. 1052 die Ansicht aus, dass die Griechen und Römer unter Wandlung des *f* zu *h* Fergunna oder Fergunnia durch Hercynia darstellten, und führt zuletzt sowohl berg als burg auf Par*g*anya zurück.

Exkurs II, S. 197.

Über die Pitṛs oder Väter.

Im Manu haben der Glaube an die Väter und die Regeln für die Verehrung derselben einen sehr komplizierten Charakter angenommen, und es giebt viele Stellen, welche von denjenigen angeführt werden könnten, die der Meinung sind, dass auch in Indien der Glaube an die Väter zuerst kam, und der Glaube an die Götter erst hinterher folgte. Es giebt noch andere Gründe, welche zur Unterstützung einer solchen Theorie dienen könnten, und ich wundere mich, dass man sie nicht vorgebracht hat, wenn ich auch nicht glaube, dass sie gegen die Wucht der Beweisgründe auf der anderen Seite aufrecht gehalten werden können. Der Name des ältesten und größten unter den Devas ist z. B. im Sanskrit nicht einfach Dyaus, sondern Dyaush-pitâ, Himmel-Vater, und es kommen verschiedene andere Namen desselben Charakters nicht bloß im Sanskrit, sondern auch im Griechischen und Lateinischen vor. Sieht es nicht aus, als ob Dyaus, der Himmel, erst dann persönlich und anbetungswürdig wurde, als er zu der Kategorie eines Pitṛ, eines Vaters, erhoben worden war, und dass diese Kategorie eines Vaters erst fertig sein musste, ehe sie auf Dyaus, den Himmel, Varuṇa und andere Götter ausgedehnt werden konnte? Dies klingt wahrscheinlich, und ich leugne nicht, dass etwas von Wahrheit darin liegen mag. Aber es ist nicht die ganze Wahrheit, und nichts, glaube ich, ist eine so beständige Quelle des Irrtums, als das Missverständnis, *etwas* Wahres für die ganze Wahrheit zu nehmen. Die vedischen Dichter glaubten an Devas, Götter, wenn wir sie so nennen müssen, eigentlich die Glänzenden, Pitṛs, Väter, und Manushyas, Menschen, Sterbliche [1]. Wer zuerst und wer später herankam, ist schwer zu sagen; aber sobald die drei nebeneinander gestellt waren, standen die Götter sicherlich am höchsten, dann folgten die Pitṛs, und zuletzt kamen die Sterblichen. Der Gedanke der alten Weisen reichte nicht so weit,

[1] Atharvaveda X, 6, 32.

die drei unter einer gemeinsamen Vorstellung zusammenzufassen; aber es wurde der Weg dazu gebahnt. Die Sterblichen wurden zu Vätern, nachdem sie durch den Tod gegangen waren, und die Väter wurden die Gefährten der Götter. Dies befriedigte eine zeitlang — es war etwas von Wahrheit, aber nicht die ganze Wahrheit.

Im Manu ist ein entschiedener Fortschritt über diesen Punkt hinaus zu erkennen. Die Welt, alles was steht und geht, wird uns gesagt (Manu III, 201), ist von den Devas gemacht worden, aber die Devas und Dânavas wurden von den Pit*r*s geboren, und die Pit*r*s von den *R*shis. Die *R*shis waren ursprünglich die Dichter des Veda, wo ihre Zahl auf sieben angegeben wird, die Sapta *R*shaya*h*[2]. Wie sie dazu kamen, über die Devas und über die Pit*r*s gestellt zu werden, ist schwer zu verstehen; aber es war so, wenigstens zur Zeit des Manu[3]. Er giebt sogar ihre Namen und ihre Genealogie.

Manu Haira*n*yagarbha.

Seine Söhne, die sieben *R*shis.

Virâ*g* Marî*k*i Atri Kavi (Bh*r*gu) Aṅgiras Pulastya Vasish*th*a.

Deren Söhne, die Väter.

Somasads Agnishvâttas Barhishads Somapas Havishmats Â*g*yapas Sukalins.

Deren Nachkommen.

Sâdhyas Devas Daityas Brâhma*n*as Kshatriyas Vai*s*yas *S*ûdras.

Er nennt dann die Väter, welche ausschließlich zu den Brâhma*n*as gehören:

Agnidagdhas, Ananidagdhas, Kâvyas, Barhishads, Agnishvâttas, Saumyas.

Das erste Buch des Manu erzählt uns von sieben Manus (I, 61). Diese waren:

Svâya*m*bhuva, Svâro*k*isha, Auttami, Tâmasa, Raivata, *K*âkshusha, Vaiva*s*vata.

Svâya*m*bhuva Manu soll nach Kullûka der Enkel des Brahman oder Svaya*m*bhû gewesen sein, und würde deshalb als der

---

[2] Rigveda IV, 42, 8.
[3] Manu III, 193 u. 198.

Sohn des Virâ*g* (I, 32) aufgefasst werden müssen. Aber an einer anderen Stelle (I, 58) lesen wir, dass Manu Svâya*m*bhuva das Gesetz von Brahman empfängt und das Gesetzbuch den Munis lehrt, nämlich Marî*k*i und den übrigen, mit Einschluss des Bh*r*gu. Weiter erzählt uns unser Manu, dass er zuerst zehn Pra*g*âpatis schuf, nämlich:

> Marî*k*i, Atri, Añgiras, Pulastya, Pulaha, Kratu, Pra*k*etas, Vasish*th*a, Bh*r*gu, Nârada,

und dass diese die sieben Manus schufen.

Diese Manus stehen in engstem Zusammenhang mit der Theorie der Yugas und Kalpas.

1) Das K*r*ta-Yuga	=	1,728,000	Jahre
2) Das Tretâ-Yuga	=	1,296,000	-
3) Das Dvâpara-Yuga	=	864,000	-
4) Das Kali-Yuga	=	432,000	-
Ein Mahâyuga	=	4,320,000	Jahre
		71	-
Eine Manu-Periode	=	306,720,000	Jahre
		14	-
		4,294,080,000	Jahre
Mit 15 Zwischenzeiten jede von 1,728,000		25,920,000	-
		4,320,000,000	Jahre

was ein kurzer Tag Brahman's ist.

In dieser Weise wächst die Tradition über die Väter und die *R*shis und die Manus und Pra*g*âpatis weiter, indem verschiedene Vorstellungen mit einander vermischt werden, und jede Familie oder Schule ihre eigenen Legenden hinzufügt, bis die Konfusion in den Purâ*n*as alle Grenzen überschreitet, und die ursprünglichen Keime eines Sinns unter einer dicken Schicht reinen Unsinns erstickt werden.

Exkurs I, S. 209.

Über die *S*râddhas.

In der Nir*n*ayasindhu werden die *S*râddhas unter zwölf Kategorien gebracht[1]:

1) Nitya*s*râddha; ständige, obligatorische tägliche Opfer an die Ahnen, ohne die Vai*s*vadeva-Opfer[2]. Wer nicht imstande ist, etwas anderes zu opfern, darf dieses Opfer mit Wasser darbringen.

2) Naimittika*s*râddha; gelegentlich, wie z. B. das ekoddish*t*a, welches für einen neuerdings Verstorbenen, der noch nicht unter die Pit*r*s aufgenommen worden ist, bestimmt ist. Auch dies ist ohne das Vai*s*vadeva-Opfer, und die Zahl der eingeladenen Brahmanen soll eine unpaare sein.

3) Kâmya*s*râddha; freiwillig, oder vielmehr zu einem bestimmten Zweck dargebracht.

4) V*r*ddhi*s*râddha; dargebracht bei freudigen oder glücklichen Veranlassungen, wie die Geburt eines Sohnes u. dgl.

5) Sapi*nd*ana*s*râddha; dargebracht, wenn der kürzlich Verstorbene unter die Pit*r*s aufgenommen worden ist. Zu diesem *S*râddha sind vier pâtras oder Gefäße erforderlich, mit Sesam und wohlriechendem Wasser zum Argha angefüllt, und das Gefäß des kürzlich Verstorbenen wird in die Gefäße der Pit*r*s ausgegossen mit den zwei Versen »ye samânâ*h*«. Es ist in einem Sinne ein ekoddish*t*a, und im übrigen wie das nitya*s*râddha zu vollziehen. Es kann auch für eine Frau geopfert werden[3].

6) Pârva*n*a*s*râddha; dargebracht an einem parvan-Tage (d. h. am Neumond, am achten Tage, am vierzehnten Tage, oder am Vollmond).

7) Gosh*th*î*s*râddha; dargebracht in einer Gosh*th*î (Versammlungshaus) zum Besten einer Anzahl gelehrter Männer.

---

[1] Siehe Colebrooke, Life and Essays, vol. II, p. 196; Wilson, Vish*n*upurâ*n*a, p. 314.

[2] Vish*n*upurâ*n*a, p. 326.

[3] Siehe Ya*gñ*avalkya I, 252—253.

8) *S*uddhisrâddha; dargebracht zur Sühnung einer Sünde, und die Speisung der Brahmanen einschließend. Es bildet einen Teil des prâya*sk*itta, oder der Sühneceremonie.

9) Karmâṅga*s*râddha; gehört zu irgend einer anderen Ceremonie, wie die Sa*m*skâras oder Geburtssakramente, etc.

10) Daiva*s*râddha; um der Devas willen dargebracht.

11) Yâtrâ*s*râddha; dargebracht von einer Person, die auf Reisen geht, zum Behuf einer wohlbehaltenen Rückkehr.

12) Push*t*i*s*râddha; um Gesundheit und Reichtum dargebracht; auch aupa*k*âyika genannt.

Die vier vorzüglichsten *S*râddhas sind das Pârva*n*a, Ekoddish*t*a, V*r*ddhi und Sapi*nd*ana-*S*râddha.

Die *S*râddhas können im eigenen Hause oder an irgend einem abgeschiedenen und reinen Platze vollzogen werden. Es giebt außerdem gewisse Örtlichkeiten, welche als besonders günstig für die Darbringung der Manenopfer angesehen werden, und diese wechseln natürlich während der verschiedenen Perioden der indischen Geschichte. Im Mahâbhârata werden die folgenden als besonders heilig genannt: Kurukshetra, Gayâ, Gaṅgâ, Sarasvatî, Prabhâsa, Pushkara. Im Âdityapurâ*n*a wird Gayâkshetra beschrieben als fünf kro*s*as, Gayâ*s*iras als einen kro*s*a, westlich vom großen Flusse bis zum Gebirge G*r*dhre*s*vara, nördlich von Brahmayûpa bis Dakshi*n*amânasa (?). Andere Lokalitäten werden als besonders ungünstig für die Darbringung der *S*râddhas angesehen, und ein sorgfältiges Studium dieser Plätze, der für den genannten Zweck günstigen sowohl wie der ungünstigen, würde sehr lehrreich sein in Bezug auf den geographischen Horizont der früheren und späteren Generationen.

Die Anzahl der *S*râddhas, welche in jedem Jahre von denen, die es erschwingen können, darzubringen sind, wechselt beträchtlich, aber sechsundneunzig scheint eine allgemein übliche Ziffer zu sein. Herr Bourguin zählt sie in seiner Übersetzung des Dharmasindhu (Journal of the Royal Asiatic Society of Bombay, 1881, p. 22) wie folgt auf: »Zwölf Amâ oder Neumond-Festlichkeiten; vier Yuga- und vierzehn Manu-Festlichkeiten (d. h. an den Jahrestagen der Anfänge der vierzehn Manvantaras und der vier Yugas); zwölf Krânti, entsprechend dem zwölfmaligen Eintritt der Sonne in die Zodiakalstationen; zwölf

Dh*r*ti, dargebracht an demjenigen Monatstage, wo Sonne und Mond auf derselben Seite der beiden Solstitien stehen, aber in entgegengesetzter Richtung; zwölf Pâta, dargebracht an demjenigen Monatstage, wo Sonne und Mond auf entgegengesetzten Seiten jedes Solstitiums stehen und ihre Deklination dieselbe ist; funfzehn Mahâlaya, große Begräbnisceremonien und Opfer, dargebracht am Ende des indischen Mondjahres im Monat Bhâdrapada (welches der letzte Monat des Jahres der Ära des Vikramâditya ist, aber nicht des *S*âlivâhana, und damit zeigt, dass einstmals alle Hindus (?) der Ära des Vikramâditya folgten, da sogar jetzt noch die Anhänger der *S*âlivâhana-Ära diese Festlichkeiten nach dem Kalender des Vikramâditya im Monat Bhâdrapada begehen); fünf Ash*t*akas, dargebracht am achten Tage von fünf Monaten des Jahres; fünf Anvash*t*akas, dargebracht am neunten Tage von fünf Monaten des Jahres; und fünf Pûrvedyu*h*, dargebracht am siebenten Tage von fünf Monaten des Jahres.« Dies ist in folgendem Verse zusammengestellt:

amâmanuyugakrântidh*r*tipâtamahâlayâ*h* |
anvash*t*akya*m* tu pûrvedyu*h* sha*n* navatya*h* prakîrtitâ*h* ||

Es verdient jedoch bemerkt zu werden, wie Colebroke hervorhob, dass die verschiedenen Autoritäten nicht genau in der Zahl oder in den besonderen Tagen, wann die *S*râddhas gefeiert werden sollen, übereinstimmen.

Index.

Berichtigungen.

S. 41, Z. 7 v. u. lies Officianten statt Officialen.
- 72, - 13 v. u. lies Metrologie statt Metronomie.
- 122, - 5 v. o. lies seinem statt ihrem.
- 236, - 19 v. o. lies gegen einen Erbzins statt gegen eine bestimmte Summe.
- 238, - 15 und 25 v. o. lies Ἐφθαλῖται statt Ἑφθαλῖται.
- 303, - 17 v. u., S. 304, Z. 1 v. o. lies das statt der (Vâkyapadîya).
- 304, - 2 v. u. lies weht statt wehte.

Druck von Breitkopf & Härtel in Leipzig.







